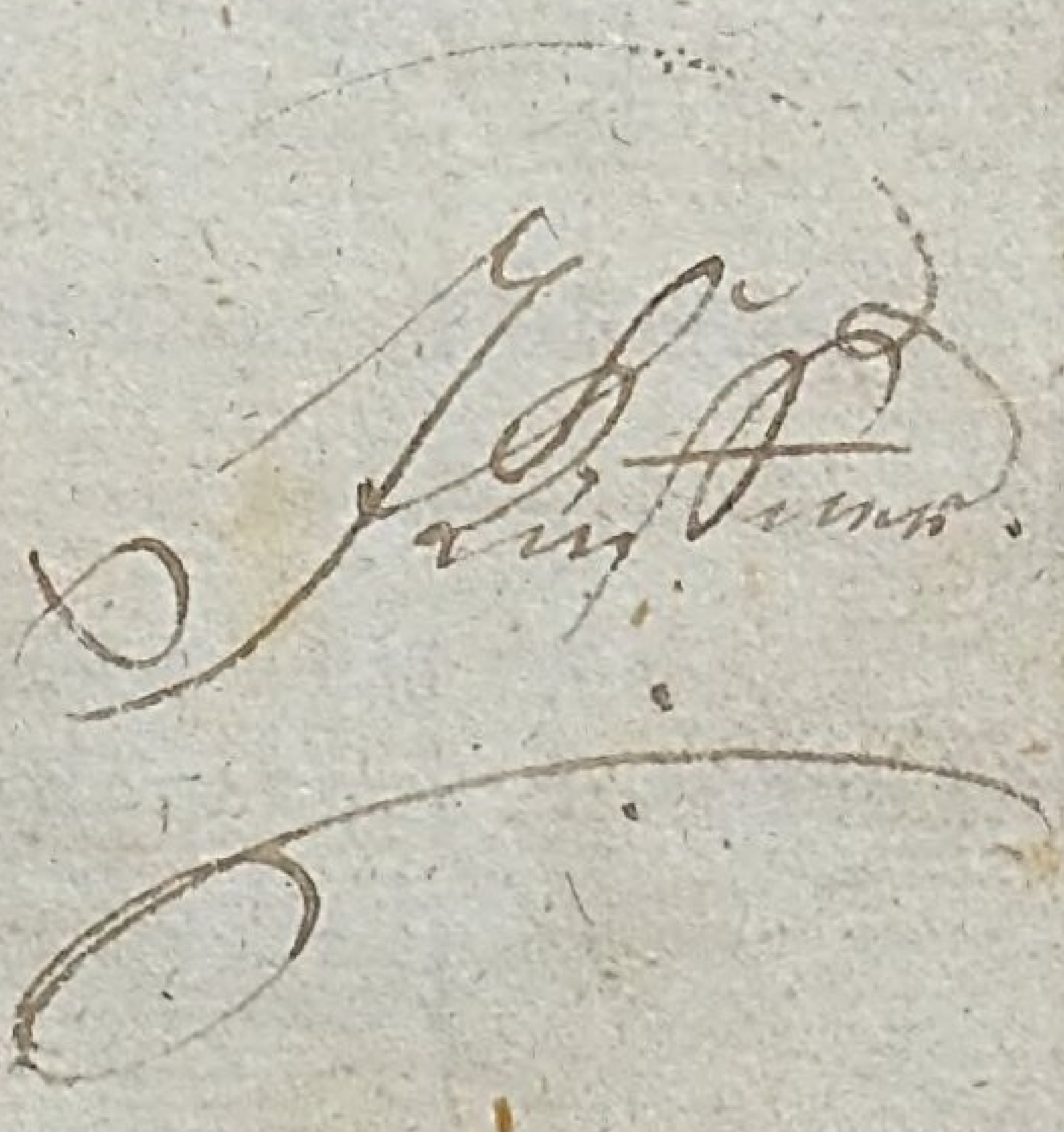
H. [illegible] 3.
IV 35/c

Ph.

o 832



Vom

Ich

als Princip der Philosophie

oder

über das Unbedingte

im menschlichen Wissen.

BIBLIOTHECA BAMBERG

Von

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

Tübingen,
bei Jakob Friedrich Heerbrandt
1795.

Say firſt, of God above, or Man below,
What can we reaſon, but from what we *know*?
Of Man, what ſee we but his ſtation here,
From which ro reaſon, or to which refer?
Through worlds unnumber'd though the God
be known,
'Tis ours, to trace him only in our own.

Pope Eſſay on Man Ep. I. 17. ſs.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Vorrede.

Statt aller der Bitten, mit welchen ein Schriftsteller seinen Lesern und Recensenten entgegenkommen kann — hier nur eine einzige an die Leser und Recensenten dieser Schrift, sie entweder gar nicht, oder in ihrem ganzen Zusammenhang zu lesen, und entweder alles Urtheils sich zu enthalten, oder den Verfasser nur nach dem Ganzen, nicht nach einzelnen aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen zu beurtheilen. Es giebt Leser, welche in jede Schrift nur einen flüchtigen Blik werfen,

um in der Schnelligkeit irgend etwas aufzufassen, das sie dem Verfasser als Verbrechen aufbürden, oder eine ausser dem Zusammenhang unmöglich verständliche Stelle zu finden, mit der sie jedem, der die Schrift nicht selbst gelesen hat, beweisen können, daß der Verfasser Unsinn geschrieben habe. So könnten z. B. Leser jener Art bemerken, daß in der vorliegenden Schrift von Spinoza sehr häufig nicht „wie von einem todten Hunde," (um **Lessings** Ausdruk zn gebrauchen) geredt werde, und dann — die Logik solcher Leute ist ja bekannt — den schnellen Schluß machen, der Verfasser suche die längst widerlegten Spinozistischen Irrthümer aufs neue geltend zu machen. Für **solche** Leser, (wenn man anders diesen Ausdruk hier gebrauchen darf), bemerke ich einerseits,

daß

daß diese Schrift gerade dazu bestimmt seye, das **nicht** schon **längst** widerlegte Spinozistische System in seinem Fundament zu untergraben, oder vielmehr durch seine eignen Principien zu stürzen, andrerseits aber, daß mir das Spinozistische System mit allen seinen Irrthümern doch durch seine kühne Konsequenz unendlich achtungswürdiger seye, als die beliebten Koalitionssysteme unserer gebildeten Welt, die aus den Lappen aller möglichen Systeme zusammengeflikt der Tod aller wahren Philosophie werden. Zugleich räume ich solchen Lesern recht gerne ein, daß diejenigen Systeme, die nur immer zwischen Erde und Himmel schweben, und nicht kühn genug sind auf den lezten Punkt alles Wissens hinzudringen, vor den gefährlichsten Irrthümern weit sicherer sind, als

 das

das System des grossen Denkers, dessen Spekulation den freisten, kühnsten Flug nimmt, alles auf Spiel sezt, und entweder die ganze Wahrheit in ihrer ganzen Grösse, oder gar keine Wahrheit will: dagegen bitte ich sie hinwiederum zu bedenken, daß, wer nicht kühn genug ist, die Wahrheit bis auf ihre ganze Höhe zu verfolgen, zwar den Saum ihres Kleides hie und da berühren, sie selbst aber niemals erringen kann, und daß die gerechtere Nachwelt den Mann, der, das Privilegium tolerirbarer Irrthümer verachtend, der Wahrheit kühn entgegenzugehen, den Muth hatte, weit über die Furchtsamen hinaussezen wird, die, um nicht auf Klippen und Sandbänke zu stossen, lieber ewig vor Anker lägen.

Für

Für Leser der andern Art, die durch herausgerissene Stellen beweisen, daß der Verfasser Unsinn geschrieben habe, erinnere ich, daß ich auf die Ehre gewisser Schriftsteller, bei denen **jedes** Wort, in und ausser seinem Zusammenhange, gleichviel bedeutet, Verzicht thue. Bei aller Bescheidenheit, die mir gebührt, bin ich mir doch bewußt, daß ich die hier vorgetragnen Ideen meinem eignen Nachdenken verdanke, und glaube daher keine unbillige Forderung zu thun, wenn ich nur von selbstdenkenden Lesern beurtheilt seyn will. Ueberdieß geht die ganze Untersuchung auf Principien, sie kann also auch nur nach **Principien** geprüft werden. Ich habe versucht, die Resultate der kritischen Philosophie in ihrer Zurükführung auf die lezten Principien alles Wissens darzustellen.

Die einige Frage also, die sich Leser dieser Schrift beantworten müssen, ist die: ob jene Principien wahr oder falsch seyen, und, (sie mögen nun wahr oder falsch seyn), ob durch sie wirklich die Resultate der kritischen Philosophie begründet seyen. Eine solche auf die Principien selbst gehende Prüfung **wünschte** ich dieser Schrift; **erwarten** kann ich sie nur von solchen Lesern nicht, denen alle Wahrheit gleichgültig ist, oder die voraussezen, daß nach Kant keine neue Untersuchung der Principien möglich seye, und die höchsten Principien seiner Philosophie schon von ihm selbst aufgestellt seyen. Jeden andern Leser — sein System seye, welches es wolle, muß die Frage über die höchsten Principien alles Wissens interessiren, weil auch sein System, selbst wenn es das

System des Skepticismus ist, nur durch seine **Principien** wahr seyn kann. Mit Leuten, die alles Interesse an Wahrheit verloren haben, läßt sich deßwegen nichts anfangen, weil man ihnen nur **mit** Wahrheit beikommen könnte; hingegen glaube ich, gegen solche Anhänger Kant's, die voraussezen, daß er selbst schon die Principien alles Wissens aufgestellt habe, bemerken zu dörfen, daß sie wohl den Buchstaben, aber nicht den Geist ihres Lehrers gefaßt haben, wenn sie nicht einsehen lernten, daß der ganze Gang der Kritik der reinen Vernunft unmöglich der Gang der Philosophie als Wissenschaft seyn könne, daß das Erste, wovon sie ausgeht, das Daseyn ursprünglicher, nicht **durch** Erfahrung möglicher Vorstellungen selbst nur durch höhere Principien erklärbar seyn

muß, daß z. B. jene Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die Kant als ihren auszeichnenden Charakter aufstellt, schlechterdings nicht auf das blosse **Gefühl** derselben gegründet seyn könne, (was doch nothwendig der Fall seyn müßte, wenn sie nicht durch höhere Grundsäze bestimmbar wäre, die selbst der Skepticismus, der durch keine blos **gefühlte** Nothwendigkeit umgestürzt werden kann, voraussezen muß): daß ferner Raum und Zeit, die doch nur **Formen** der **Anschauung** seyn sollen, unmöglich vor **aller** Synthesis vorhergehen, und also keine **höhere** Form der Synthesis voraussezen können, *) daß

*) Ich finde, daß Beck in der Vorrede zum zweiten Theil seines Kommentars über Kant einen ähnlichen Gedanken äussert.

daß eben so wenig die **untergeordnete**, abgeleitete Synthesis durch **Verstandesbegriffe** ohne eine ursprüngliche Form, und einen ursprünglichen Innhalt, der **aller** Synthesis, wenn sie Synthesis seyn soll, zu Grunde liegen muß, gedenkbar seye. Dieß fällt desto mehr auf, da die Kantischen **Deduktionen** selbst es auf den ersten Anblik verrathen, daß sie höhere Principien voraussezen. So nennt Kant als die einzig mögliche Formen sinnlicher Anschauung Raum und Zeit, ohne sie nach irgend einem Princip (wie z. B. die Kategorien nach dem Princip der logischen Funktionen des Urtheilens) erschöpft zu ha-

sert. Ich kann aber noch nicht beurtheilen, wie nahe oder entfernt die Gedanken dieses, in den Geist seines Schriftstellers so sichtbar eingedrungenen, Kommentators den meinigen verwandt seyen.

haben. So sind zwar die Kategorien nach der Tafel der Funktionen des Urtheilens, diese selbst aber nach gar keinem Princip, angeordnet. Betrachtet man die Sache genauer, so findet sich, daß die im Urtheilen enthaltne Synthesis zugleich mit der durch die Kategorien ausgedrükten nur eine abgeleitete ist, und beide nur durch eine ihnen zu Grunde liegende ursprünglichere Synthesis (die Synthesis der Vielheit in der Einheit des Bewußtseyns überhaupt), und diese selbst wieder nur durch eine höhere absolute Einheit begriffen wird, daß also die Einheit des Bewußtseyns nicht durch die Formen der Urtheile, sondern umgekehrt diese zugleich mit den Kategorien nur durch das Princip jener Einheit bestimmbar seyen. Ebenso lassen sich die vielen scheinbaren Widersprüche der

Kan-

Kantischen Schriften, die man den Gegnern der kritischen Philosophie schon lange, (besonders insofern sie die Dinge an sich betreffen), hätte einräumen sollen, schlechterdings nur durch höhere Principien schlichten, die der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft überall nur voraussezte. Endlich gesezt auch, daß die theoretische Philosophie Kants überall den bündigsten Zusammenhang behauptete, so ist doch seine theoretische und praktische Philosophie schlechterdings durch kein gemeinschaftliches Princip verbunden, die praktische scheint bey ihm nicht Ein und dasselbe Gebäude mit der theoretischen, sondern nur ein Nebengebäude der ganzen Philosophie zu bilden, das noch dazu beständigen Angriffen vom Hauptgebäude aus blos gestellt ist, dagegen, woferne das erste Princip der

Philo-

Philosophie gerade wieder ihr leztes ist, wenn das, womit alle, auch theoretische, Philosophie anfängt, selbst wieder leztes Resultat der praktischen ist, in dem sich alles Wissen endet, die ganze Wissenschaft in ihrer höchsten Vollendung und Einheit möglich werden muß.

Man darf, denke ich, alles Bißherige nur nennen, um das Bedürfniß einer durch höhere Principien geleiteten Exegese der Kantischen Philosophie begreiflich zu machen; ja ich glaube, daß gerade bey einem solchen Schriftsteller der Fall eintritt, da man ihn einzig und allein den Principien gemäß, die er vorausgesezt haben muß, erklären und selbst gegen den ursprünglichen Sinn seiner Worte den noch ursprünglicheren der Gedanken, die sich nicht, wie bei den Worten oft geschehen

kann,

kann, durch Zufall zusammenfanden, sondern in einer fortlaufenden Ideenreihe ihre eigene Stelle und ihre vollkommene Bestimmung durch immer höhere Principien erhalten hatten, behaupten muß. Der vorliegende Versuch nun soll diese Principien aufstellen. Ich erkenne es mit grosser Dankbarkeit, daß ich von achtungswürdigen Männern mündlicher und schriftlicher Belehrungen aus Gelegenheit der Abhandlung, über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, gewürdigt worden bin. Für diesen neuen Versuch aber wüßte ich mir überhaupt kein grösseres Glük zu versprechen, als Prüfung der in ihm aufgestellten Principien; selbst die strengste Prüfung, wenn sie nur diesen Namen verdient, würde ich mit einer Dankbarkeit aufnehmen, die gewiß mit der Wichtigkeit

des Gegenstands, den sie betreffen müßte, im Verhältniß stünde. Der achtungswerthe Recensent der obengenannten Abhandlung in den hiesigen gel. Anz. (1795. 12tes Stük) hat über das dort aufgestellte Princip eine Bemerkung mitgetheilt, die gerade den eigentlichen Hauptpunkt der ganzen Untersuchung trift. Ich glaube aber seinen Zweifeln in der folg. Abhandlung Genüge gethan zu haben. Wäre freilich das aufgestellte Princip ein objectives Princip, so würde man unmöglich begreifen können, wie dieses Princip von keinem höhern abhängig seyn sollte; das Unterscheidende aber des neuen Princips liegt gerade darinn, daß es gar kein Objectives Princip seyn soll. Darüber bin ich mit dem Recensenten einverstanden, daß ein objectives Princip nicht das höchste

seyn

seyn könne, weil ein solches nur wieder durch ein andres Princip gefunden werden muß; die einige zwischen ihm und mir streitige Frage ist also nur die: ob es kein Princip geben könne, das schlechterdings nicht objectiv seye, und doch die gesammte Philosophie begründe? Wenn wir freilich das, was das lezte in unserm Wissen ist, nur als ein stummes Gemählde ausser uns (nach Spinoza's Vergleichung) betrachten müßten, so würden wir niemals wissen, daß wir wissen: wenn dieses aber selbst Bedingung alles Wissens, ja Bedingung seiner eigenen Erkenntniß, also das einige Unmittelbare in unserm Wissen ist, so wissen wir ebendadurch, daß wir wissen, wir haben das Princip gefunden, von dem Spinoza sagen konnte, es

es seye das Licht, das sich selbst und die Finsterniß erhelle.

Dieses höchste Princip also, das als solches der folgenden Abhandlung zu Grunde liegt, muß zuerst als untauglich dazu, und entweder als falsch, oder als noch durch ein höheres bestimmbar befunden werden, ehe irgend ein Beurtheiler derselben sein Urtheil über das Ganze zu fällen befugt ist. Eine solche Beurtheilung aber kann ich freilich von einem Manne nicht erwarten, der wie der Rec. meiner obengen. Abhandlung in den philosophischen Annalen (Jan. 1795. 4tes Stük) den Innhalt der Schrift entweder übergeht oder verdreht, sich blos an Worte hält, und dann auf gut Glük mit Spizfindigkeit,

keit, Hyperscholasticismus, trokner unfrucht=barer Spekulation u. s. w. um sich wirft. Der genannte Rec. mag nun aus der folgenden Abhandlung beurtheilen, ob die dort aufgestellten Grundsäze denn wirklich so ganz unfruchtbar und troken sind, als er geglaubt hat, denn das sieht man jedem seiner Worte an, daß er auch nicht von weitem ahnete, wo jene Grundsäze hinführen. Aber der Schluß von dem, was Er bei diesen Grundsäzen zu denken wußte, auf den Gehalt der Grundsäze selbst, war doch offenbar für einen — fünfzehnjährigen Metaphysiker allzurasch. Doch enthält die Recension selbst Data genug, aus welchen die Verwirrung des Rec., in die er durch die kleine Schrift gerathen war, psychologisch erklärbar wird.

Statt der Belehrungen, die der junge Mann von dem **erfahrnen**, auf seinen Lorbeeren, wie es scheint, **ruhenden** Metaphysiker erwarten, und von dem überall bezeugten Bedauern übel angewandter Talente und mißbrauchten Scharfsinns sogar **hoffen** konnte, finde ich nichts, als Deklamationen, Tiraden, die schon zu allgemein bekannt sind, als daß sie noch wirken könnten, und endlich — das lezte Mittel — **Seufzer** über das Spinnengewebe der neuern Philosophie, und den Mißbrauch, den „**viele** unsrer **jungen** *)

und

---

*) Difficilis querulus, laudator temporis acti
Se puero, censor castigatorque minorum.
Horat.

und scharfsinnigen Denker" von ihren Talenten machen, die sie — man denke! — nicht auf die reellen Kenntnisse, in deren Besiz der Recensent zu seyn glaubt, sondern auf nichts als — Sylbenstechereien und Wortklaubereien noch dazu mit einer unglaublichen Emsigkeit und einem bedauernswürdigen Eifer anwenden!!

Ueber eine solche elegische Recension wäre nun freilich genug gesagt, wenn der Rec. nur nicht nebenbei auch noch zu dem gewöhnlichen Mittel aller Klatschweiber, einen ehrlichen Menschen durch Insinuationen bei andern gehässig zu machen, gegriffen hätte; und unverzeihlich wäre es doch, wenn ich ihm nicht für diesen menschenfreundlichen Dienst Quittung stellen wollte.

wollte. „Der Verfasser, sagt der Rec. gleich anfangs, hebt damit an, daß die neuesten Erscheinungen in der philosophischen Welt das Bedürfniß einer Urform aller Wissenschaft auch ihn haben empfinden lassen" — (ich sage gerade das Gegentheil, daß schon die Kritik der r. V. auf eine den logischen Formen zu Grunde liegende Urform hingewiesen, sie aber nirgends bestimmt aufgestellt habe, was doch in einer vollendeten Wissenschaft geschehen müsse, da die logischen Formen unmöglich durch sich selbst, sondern nur durch etwas Höheres, durch eine ihnen gemeinschaftlich zu Grunde liegende Form alles Wissens bestimmt seyn können) — „daß Kant diesen Punkt nur zur Spra-

Sprache gebracht habe, und Aenesidemus Zweifel und Maimon's Theorie des Denkens bewiesen, Reinhold habe den rechten Flek in der Theorie des V. V. noch nicht getroffen," (in der That ein sehr technischer Ausdruk, der aber im Munde eines so erfahrnen Meisters unmöglich befremden kann). Herr Fichte scheine der Sache zwar näher zu seyn, aber doch sey er nicht tief genug eingedrungen — (Ich wünschte die Stelle zu sehen, wo der Rec. dieß gefunden hat. Wahrscheinlich hatte er S. 4. vor Augen, wo es heißt: die neueste Schrift des Hn. Prof. Fichte habe den Verf. um so angenehmer überrascht, je leichter es ihm geworden sey, mit den

vorgefaßten Gedanken (von der Nothwendigkeit einer Auflösung des **gesammten** Problems über die Möglichkeit der Philosophie überhaupt) in den tiefen Gang **jener** Untersuchung (der Fichte'schen) — **wenn nicht ganz**, doch vielleicht tiefer, als es ihm ohne dieß gelungen wäre, einzudringen. Also — abermals das gerade Gegentheil von dem, was der Rec. mir aufbürdet! Eine **solche** Verdrehung, die dem recensirten Schriftsteller eine **Unbescheidenheit** aufbürdet, die er gerade von sich entfernen wollte, erlaubt sich gewiß kein Rec., dem es um Wahrheit zu thun ist.

Es steht der Philosophie überhaupt übel an, das Urtheil über die **Princi**-

pien

pien durch vorangehende Aufzählung der Resultate zu bestechen, oder überhaupt sich gefallen zu lassen, daß man ihre Principien nur an dem materialen Interesse des gemeinen Lebens messe. Indeß, da ein wohlmeinender Mann denn doch in guter Absicht die Frage thun kann, wohin eigentlich solche Grundsäze, die man als ganz neue aufstellt, führen sollen, ob sie ein blosses Eigenthum der Schule bleiben, oder in's Leben selbst übergehen werden, so kann man ihm, wenn man nur nicht sein Urtheil über die Principien selbst zum voraus dadurch bestimmen will, immerhin auf die Frage antworten. Nur in dieser Hinsicht allein, und nur in Bezug auf gewisse Leser, seye es mir erlaubt, in Ansehung der Principien, die der fol-

genden Abhandlung zu Grunde liegen, zu bemerken, daß eine Philosophie, die auf das Wesen des Menschen selbst gegründet ist, nicht auf todte Formeln, als ebensoviele Gefängnisse des menschlichen Geistes, oder nur auf ein philosophisches Kunststük gehen könne, das die vorhandenen Begriffe nur wieder auf höhere zurükführt, und das lebendige Werk des menschlichen Geistes in todte Vermögen begräbt; daß sie vielmehr, wenn ich es mit einem Ausdruk Jacobi's sagen soll, darauf geht, Daseyn zu enthüllen und zu offenbaren, daß also ihr Wesen, Geist, nicht Formel und Buchstabe, ihr höchster Gegenstand aber nicht das durch Begriffe vermittelte, mühsam in Begriffe zusammengefaßte, sondern das unmittelbare nur sich selbst gegenwärtige

tige im Menschen seyn müsse: daß ferner ihre Absicht nicht blos auf eine Reform der Wissenschaft, sondern auf gänzliche Umkehrung der Principien, d. h. auf eine Revolution derselben gehe, die man als die zweite mögliche im Gebiete der Philosophie betrachten kann. Die **erste** erfolgte, da man als Princip alles Wissens Erkenntniß der Objecte aufstellte; bis zu der zweiten Revolution war alle Veränderung nicht Veränderung der Principien selbst, sondern Fortgang von einem Object zum andern, und da es zwar nicht für die Schule, aber doch für die Menschheit selbst gleichgültig ist, **welchem** Object sie diene, so konnte auch der Fortgang der Philosophie von einem Objecte zum andern nicht Fortgang des menschlichen Geistes selbst seyn. Darf

man also noch von irgend einer Philosophie Einfluß auf das menschliche Leben selbst erwarten, so darf man dieß von der neuen nur durch gänzliche Umkehrung der Principien möglichen Philosophie.

Es ist ein kühnes Wagestük der Vernunft, die Menschheit freizulassen, und den Schreken der objectiven Welt zu entziehen; aber das Wagestük kann nicht fehlschlagen, weil der Mensch in dem Maße grösser wird, als er sich selbst und seine Kraft kennen lernt. Gebt dem Menschen das Bewußtseyn dessen, was er **ist**, er wird bald auch lernen, zu seyn, was er **soll**: Gebt ihm **theoretische** Achtung für sich selbst, die **praktische** wird bald nachfolgen. Vergebens würde man vom guten

Willen

Willen der Menschen grosse Fortschritte der Menschheit hoffen, denn um besser zu werden, müßten sie schon vorher gut seyn: ebendeßwegen aber muß die Revolution im Menschen vom theoretischen Bewußtseyn seines Wesens ausgehen, er muß theoretisch gut seyn, um es praktisch zu werden, und die sicherste Vorübung auf eine mit sich selbst übereinstimmende Handlungsweise ist die theoretische Ueberzeugung, daß das Wesen des Menschen selbst nur in der Einheit und durch Einheit bestehe, denn der Mensch, der einmal zu dieser Ueberzeugung gekommen ist, wird auch einsehen, daß Einheit des Wollens und des Handelns ihm eben so natürlich und nothwendig seyn müsse, als Erhaltung seines Daseyns: und — dahin soll ja der

Mensch

Mensch kommen, daß Einheit des Wollens und des Handelns ihm so natürlich wird, als der Mechanismus seines Körpers, und die Einheit seines Bewußtseyns.

Einer Philosophie nun, die als ihr erstes Princip die Behauptung aufstellt, daß das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe, daß der Mensch kein Ding, keine Sache, und seinem eigentlichen Seyn nach überhaupt kein Object seye, sollte man freilich in einem erschlafften Zeitalter wenig Fortgang versprechen, das vor jeder aufgeregten, dem Menschen eigenthümlichen, Kraft zurükbebt, und bereits das erste grosse Product jener Philosophie, das den Geist des Zeitalters vorjezt noch schonen zu wollen schien,

zur

zur hergebrachten Unterwürfigkeit unter die Herrschaft objectiver Wahrheit, oder wenigstens zu dem demüthigen Bekenntniß, daß die **Gränzen** derselben nicht Wirkung absoluter **Freiheit**, sondern blosse Folgen der anerkannten **Schwäche** des menschlichen Geistes, und der **Eingeschränktheit** seines Erkenntnißvermögens seyen, herabzustimmen versucht hat. Aber es wäre eine der Philosophie unwürdige Verzagtheit, wenn sie nicht selbst hoffte, mit dem neuen grossen Gang, den sie zu nehmen beginnt, auch dem menschlichen Geist eine neue Bahn vorzuzeichnen, den Erschlafften neue Stärke, den zerknirschten und zerschlagenen Geistern Muth und Selbstkraft zu geben, den Sclaven objectiver Wahrheit durch Ahnung der

Freiheit zu erschüttern, und den Menschen, der in nichts, als in seiner Inkonsequenz, konsequent ist, zu lehren, daß er sich nur durch Einheit seiner Handlungsweise, und durch strenge Verfolgung seiner Principien retten könne.

Es ist schwer, der Begeisterung zu widerstehen, wenn man den grossen Gedanken denkt, daß, so wie alle Wissenschaften, selbst die empirische nicht ausgenommen, immermehr dem Punkt vollendeter Einheit entgegeneilen, auch die Menschheit selbst, das Princip der Einheit, das der Geschichte derselben von Anfang an als Regulativ zu Grunde liegt, am Ende als konstitutives Gesez realisiren werde: daß so wie alle Strahlen des menschlichen Wis-

sens, und die Erfahrungen vieler Jahrhunderte sich endlich in Einem Brennpunkte der Wahrheit sammeln, und die Idee zur Wirklichkeit bringen werden, die schon mehreren grossen Geistern vorgeschwebt hat, daß nemlich aus allen verschiedenen Wissenschaften am Ende nur Eine werden müsse — ebenso auch die verschiedenen Wege und Abwege, die das Menschengeschlecht bis jezt durchloffen hat, endlich in Einem Punkte zusammen laufen werden, an dem sich die Menschheit wieder sammeln, und als Eine vollendete Person demselben Geseze der Freiheit gehorchen werde. Mag dieser Zeitpunkt noch so entfernt, mag es auch noch so lange möglich seyn, über die kühnen Hofnungen vom Fortgang der Menschheit ein vornehmes Gelächter auf-

zuschlagen, so ist doch für diejenigen, denen diese Hofnungen keine Thorheit sind, das grosse Werk aufbehalten, durch gemeinschaftliches Arbeiten an der Vollendung der Wissenschaften, jene grosse Periode der Menschheit wenigstens vorzubereiten. Denn alle Ideen müssen sich zuvor im Gebiete des Wissens realisirt haben, ehe sie sich in der Geschichte realisiren: und die Menschheit wird nie eines werden, ehe ihr Wissen zur Einheit gediehen ist.

Die Natur hat für menschliche Augen weislich durch die Einrichtung gesorgt, daß sie nur durch Dämmerung zum vollen Tag übergehen. Was Wunder auch, daß noch in den untern Regionen kleine Nebel zurükbleiben, während die Berge schon im Sonnenglanze dastehen. Wenn aber die

Mor-

Morgenröthe einmal da ist, kann die Sonne nicht ausbleiben. Diesen schöneren Tag der Wissenschaft wirklich heraufzuführen, ist nur Wenigen — vielleicht nur Einem — vorbehalten, aber immerhin mög' es dem Einzelnen, der den kommenden Tag ahnet, vergönnt seyn, sich zum voraus desselben zu freuen.

Was ich in dem folgenden Versuche und auch in der Vorrede gesagt habe, ist, wie ich wohl weiß, für Viele zu **viel**, für mich selbst zu **wenig**; desto grösser aber ist der Gegenstand, den beide betreffen. Ob es allzugrosse Kühnheit war, über einen solchen Gegenstand mitzusprechen, darüber kann nur der Versuch selbst Rechenschaft geben — sie mag nun ausfallen, wie sie will, so wäre jede vorher gegebene Antwort verlor-

ne Mühe gewesen. Daß ein Leser, der auf Verdrehungen und Mißverständnisse ausgeht, Mängel genug finden kann, ist natürlich: daß ich aber nicht zum voraus jeden Tadel als ungerecht, jede Belehrung als zweklos ansehe, glaube ich durch bescheidene Bitte um strenge Prüfung deutlich genug zu erklären. Daß ich Wahrheit gewollt habe, weiß ich eben so gut, als ich mir bewußt bin, in einer Lage, die fragmentarisches Arbeiten in diesem Felde nicht nothwendig macht, mehr thun zu können; und hoffen darf ich es, daß mir noch irgend eine glükliche Zeit vorbehalten ist, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenstük zu Spinoza's Ethik aufzustellen, Realität zu geben.

Tübingen, den 29. März, 1795.

Uebersicht.

1) Deduktion eines lezten Realgrunds unsers Wissens überhaupt, §. I.

2) Bestimmung desselben durch den Begriff des Unbedingten. Das Unbedingte nemlich kann

a) weder in einem absoluten Object,

b) noch in dem durch's Subject bedingten Object, oder dem durch's Object bedingten Subject,

c) überhaupt nicht in der Sphäre der Objecte, §. II.

d) also nur im absoluten ICH gefunden werden. Realität des absoluten Ichs überhaupt, §. III.

3) Deduktion aller möglichen Theorien des Unbedingten a priori.

a) Princip des vollendeten Dogmatismus, §. IV.

b) —— —— unvollendeten Dogmatismus und Kriticismus, §. V.

c) —— —— vollendeten Kriticismus, §. VI.

4) Deduktion der Urform des Ichs, der Identität, und des obersten Grundsazes, §. VII.

5) Deduktion der Form seines Geseztseyns — durch absolute Freiheit — in intellektualer Anschauung, §. VIII.

6) Deduktion der untergeordneten Formen des Ichs.

a) Der Quantität nach — Einheit, und zwar absolute, im Gegensaz

aa) gegen Vielheit,

bb) gegen empirische Einheit, §. IX.

b) der Qualität nach

aa) absolute Realität überhaupt im Gegensaz,

α) gegen die behauptete Realität der Dinge an sich, oder

β) eines objectiven Innbegriffs aller Realität, §. X.

bb) als absolute Realität auch absolute Unendlichkeit.

cc) — — — — absolute Untheilbarkeit.

dd) — — — — absolute Unveränderlichkeit. §. XI.

c) Der Relation nach

aa) absolute Substantialität, im Gegensaz gegen abgeleitete, empirische, §. XII.

bb) Absolute Kaussalität, und zwar immanente, §. XIII. im Gegensaz

α) gegen Kaussalität des moralischen und

β) des vernünftig-sinnlichen Wesens, insofern es nach Glükseligkeit strebt. Deduktion der Begriffe von Moralität und Glükseligkeit, §. XIV.

d) Der Modalität nach — reines absolutes Seyn im Gegensaz gegen empirisches Seyn überhaupt und zwar:

aa) gegen empirische Ewigkeit,

bb) gegen blos logische

cc) oder dialektische Wirklichkeit,

dd) gegen alle empirische Bestimmung des Seyns, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, (Daseyn überhaupt)

ee) gegen das behauptete absolute Seyn der Dinge an sich — (im Vorbeigehen Bestimmung der Begriffe von Idealism und Realism.)

ff) Gegen das Daseyn der empirischen Welt überhaupt. §. XV.

7) Deduktion der durch's Ich begründeten Formen aller Sezbarkeit.

a) Form der thetischen Säze überhaupt.

b) Bestimmung derselben durch die untergeordneten Formen.

aa) Der Quantität nach — Einheit.

bb) Der Qualität nach — Bejahung.

cc) Der Modalität nach — reines Seyn (wobei insbesondre die Urbegriffe des Seyns, des Nicht-Seyns und des Daseyns von den abgeleiteten der Möglichkeit, Wirk-

lichkeit und Nothwendigkeit getrennt, diese aber überhaupt in Bezug auf das endliche Ich betrachtet, und zwar:

α) auf das moralische angewandt, und

αα) der Begriff von praktischer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit,

ββ) aus diesen Begriffen der Begriff von transcendentaler Freiheit deducirt, und die Probleme, denen er zu Grunde liegt, erörtert werden.

β) auf das theoretische Subject — in Bezug auf Zwekverknüpfung in der Welt.

---

§. I.

Wer etwas wissen will, will zugleich, daß sein Wissen Realität habe. Ein Wissen ohne Realität ist kein Wissen. Was folgt daraus?

Entweder muß unser Wissen schlechthin ohne Realität — ein ewiger Kreislauf, ein beständiges wechselseitiges Verfliessen aller einzelnen Säze in einander, ein Chaos seyn, in dem kein Element sich scheidet, oder —

Es muß einen lezten Punkt der Realität geben, an dem alles hängt, von dem aller Bestand und alle Form unsers Wissens ausgeht, der die Elemente scheidet und jedem den Kreis seiner fortgehenden Wirkung im Universum des Wissens beschreibt.

Es muß etwas geben, in dem und durch welches alles, was da ist, zum Daseyn, alles,

was gedacht wird, zur Realität, und das Denken selbst zur Form der Einheit und Unwandelbarkeit gelangt. Dieses Etwas, (wie wir es vor jezt problematisch bezeichnen können,) müßte das Vollendende im ganzen System des menschlichen Wissens seyn, es müßte die ganze Sphäre, die unser Wissen durchmißt, beschreiben, und, überall, wo unser leztes Denken und Erkennen noch hinreicht — im ganzen κοσμος unsers Wissens — als Urgrund aller Realität herrschen.

Giebt es überhaupt ein Wissen, so muß es ein Wissen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein anders Wissen gelange, und durch welches allein alles andre Wissen Wissen ist. Wir brauchen nicht eine besondre Art von Wissen vorauszusezen, um zu diesem Saze zu gelangen. Wenn wir nur überhaupt etwas wissen, so müssen wir auch Eines wenigstens wissen, zu dem wir nicht wieder durch ein andres Wissen gelangen, und das selbst den Realgrund alles unsers Wissens enthält.

Die-

Dieses Lezte im menschlichen Wissen kann also seinen Realgrund nicht wieder in etwas anderem suchen müssen, es ist also nicht nur selbst unabhängig von irgend etwas Höherem, sondern, da unser Wissen nur von der Folge zum Grund aufsteigt, und umgekehrt vom Grund zur Folge fortschreitet, muß auch das, was das Höchste, und für uns Princip alles Erkennens ist, nicht wieder durch ein anders Princip erkennbar seyn, d. h. das Princip seines Seyns und das Princip seines Erkennens *) muß zusammenfallen, muß Eines seyn, denn nur, weil es selbst, nicht weil irgend etwas anders ist, kann es gedacht werden. Es muß also gedacht werden, nur weil es ist, und es muß seyn, nicht weil irgend etwas anders, sondern weil es selbst gedacht

*) Man verstatte diesen hier in der allgemeinsten Bedeutung gebrauchten Ausdruk, so lange das Etwas, das wir suchen, nur noch problematisch bestimmt ist.

dacht wird: sein Bejahen muß in seinem Denken enthalten seyn, es muß sich durch sein Denken selbst hervorbringen. Müßte man, um zu seinem Denken zu gelangen, ein andres denken, so wäre dieses höher als das Höchste, das sich widerspricht: um zum Höchsten zu gelangen, brauche ich nichts, als dieses Höchste selbst — das Absolute kann nur durch's Absolute gegeben werden.

Unsre Untersuchung wird also nun schon bestimmter. Wir sezten ursprünglich nichts, als einen lezten Grund der Realität alles Wissens: nun haben wir durch das einige Merkmal, daß er lezter, absoluter Grund seyn müsse, schon zugleich sein Seyn bestimmt. Der lezte Grund aller Realität nemlich ist ein Etwas, das nur durch sich selbst, d. h. durch sein Seyn denkbar ist, das nur insofern gedacht wird, als es ist, kurz, bey dem das Princip des Seyns und des Denkens zusammenfällt. Unsre Frage läßt sich nun schon ganz bestimmt ausdrücken, und die Unter-

tersuchung hat einen Leitfaden, der sie niemals verlassen kann.

§. II.

Ein Wissen, zu dem ich nur durch ein anders Wissen gelangen kann, heisse ich ein bedingtes Wissen. Die Kette unsers Wissens geht von einem Bedingten zum andern: entweder muß nun das Ganze keine Haltung haben, oder man muß glauben können, daß es so ins Unendliche fortgehe, oder es muß irgend einen lezten Punkt geben, an dem das Ganze hängt, der aber ebendeßwegen allem, was noch in die Sphäre des Bedingten fällt, in Rüksicht auf das Princip seines Seyns geradezu entgegengesezt, d. h. nicht nur unbedingt, sondern schlechthin unbedingbar seyn muß.

Alle mögliche Theorien des Unbedingten müssen sich, wenn die Einzig-richtige einmal gefunden ist, a priori bestimmen lassen; so lange diese selbst noch nicht aufgestellt ist,

muß man dem empirischen Fortgang der Philosophie folgen; ob in diesem alle mögliche Theorien liegen, muß sich am Ende erst ergeben.

Sobald die Philosophie Wissenschaft zu werden anfängt, muß sie auch einen obersten Grundsaz und mit ihm irgend etwas Unbedingtes wenigstens voraussezen.

Das Unbedingte im Object, im Ding suchen, kann nicht heissen es im Gattungsbegriff von Ding suchen. Denn daß ein Gattungsbegriff nichts unbedingtes seyn könne, springt in die Augen. Mithin muß es so viel heissen, als das Unbedingte in einem absoluten Object suchen, das weder Gattung, noch Art, noch Individuum ist — (Princip des vollendeten Dogmatismus).

Allein, was Ding ist, ist zugleich selbst Object des Erkennens, ist also selbst ein Glied in der Kette unsers Wissens, fällt selbst in die Sphäre der erkennbaren Objecte, und kann also nicht den Realgrund alles Wissens

und Erkennens enthalten. Um zu einem Object, als solchem, zu gelangen, muß ich schon ein anders Object haben, um von einem Object etwas zu wissen, muß ich schon vorher etwas wissen, und wenn das Princip alles Wissens im Object liegt, so muß ich selbst wieder ein neues Princip haben, um dieses Princip zu finden.

Ferner soll (§. I.) das Unbedingte sich selbst realisiren, sich selbst durch sein Denken hervorbringen; das Princip seines Seyns und seines Denkens soll zusammenfallen. Allein ein Object realisirt sich niemals selbst; um zur Existenz eines Objects zu gelangen, muß ich aus der Sphäre des Objects hinausgehen: seine Existenz ist kein Theil seiner Realität: ich kann seine Realität denken, ohne es zugleich als existirend zu sezen. Man nehme z. B. an, daß Gott, insofern er als Object bestimmt ist, Realgrund unsers Wissens seye, so fällt er ja, insofern er Object ist, selbst in die Sphäre unsers Wissens, kann also für

uns nicht der lezte Punkt seyn, an dem diese ganze Sphäre hängt. Wir wollen auch nicht wissen, was Gott für sich selbst ist, sondern was er für uns in Bezug auf unser Wissen ist: Gott kann also immerhin für sich selbst Realgrund seines Wissens seyn, aber für uns ist er es nicht, weil er für uns selbst Object ist, also in der Kette unsers Wissens selbst irgend einen Grund voraussezt, der ihm seine eigenthümliche Stelle in dieser Kette bestimmt.

Object überhaupt bestimmt sich als solches, ebendeßwegen, weil, und insofern, als es Object ist, seine Realität niemals selbst: denn es ist nur insofern Object, als ihm seine Realität durch etwas anders bestimmt ist: ja insofern es Object ist, sezt es nothwendig etwas voraus, in Bezug auf welches es Object ist, d. h. ein Subject.

Subject nenne ich vorjezt das, was nur im Gegensaz, aber doch in Bezug auf ein schon

schon gesetztes Object bestimmbar ist. Object das, was nur im Gegensaz, aber doch in Bezug auf ein Subject bestimmbar ist. Wenn also das Object überhaupt nicht das Unbedingte seyn kann, weil es nothwendig ein Subject voraussezt, das ihm durch das Herausgehen aus der Sphäre seines blossen Gedachtwerdens sein Daseyn bestimmt, so ist der nächste Gedanke, das Unbedingte in dem durch's Subject bestimmten, nur in Bezug auf dieses denkbaren Object, oder, da Object nothwendig Subject, Subject nothwendig Object voraussezt, in dem durch's Object bestimmten, nur in Bezug auf dieses denkbaren Subject zu suchen. Allein dieser Versuch, das Unbedingte zu realisiren, schließt einen Widerspruch in sich, der auf den ersten Blik einleuchtet. Ebendeßwegen, weil das Subject nur in Bezug auf ein Object, das Object nur in Bezug auf ein Subject denkbar ist, kann keines von beyden das Unbedingte enthalten: denn beyde sind wechsel-

seitig durch einander bedingt, beyde einander gleich gesezt. Auch muß um das Verhältniß beyder zu bestimmen, nothwendig wieder ein höherer Bestimmungsgrund vorausgesezt werden, durch den sie beyde bedingt sind. Denn man kann nicht sagen, daß das Subject das Object allein bedinge, denn Subject ist eben so gut nur in Bezug auf ein Object, als Object nur in Bezug auf ein Subject denkbar, und es wäre gleichviel, ob ich das durch ein Object bedingte Subject, oder das durch ein Subject bedingte Object zum Unbedingten machen wollte, ja das Subject ist selbst zugleich als Object bestimmbar, und insofern fiele auch dieser Versuch, das Subject zum Unbedingten zu machen, eben so unglüklich aus, als der Andre mit dem absoluten Object angestellte.

Unsre Frage: wo das Unbedingte zu suchen sey, klärt sich nun allmählig und von selbst auf. Anfänglich fragten wir nur: in welchem bestimmten Object in der Sphäre

der Objecte das Unbedingte zu suchen sey; nun zeigt es sich, daß es überall nicht in der Sphäre der Objecte, und selbst nicht im Subject, das gleichfalls als Object bestimmbar ist, zu suchen seye.

§. III.

Die philosophische Bildung der Sprachen, die vorzüglich noch an den ursprünglichen sichtbar wird, ist ein wahrhaftes durch den Mechanismus des menschlichen Geistes gewirktes Wunder. So ist unser bißher unabsichtlich gebrauchtes deutsches Wort Bedingen nebst den abgeleiteten in der That ein vortrefliches Wort, von dem man sagen kann, daß es beynahe den ganzen Schaz philosophischer Wahrheit enthalte.

Bedingen heißt die Handlung, wodurch etwas zum Ding wird, bedingt, das was zum Ding gemacht ist, woraus zugleich erhellt, daß nichts durch sich selbst als Ding gesezt seyn kann, d. h. daß ein unbedingtes

Ding

Ding ein Widerspruch ist. Unbedingt nemlich ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding werden kann.

Das Problem also, das wir zur Lösung aufstellten, verwandelt sich nun in das Bestimmtere, etwas zu finden, das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann.

Das Unbedingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem, was zum Ding werden kann, im Subject, also nur in dem, was gar kein Ding werden kann, d. h. wenn es ein absolutes ICH giebt, nur im absoluten Ich liegen. Das absolute Ich wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, was schlechterdings niemals Object werden kann. Weiter soll es vorjezt noch nicht bestimmt werden.

Daß es ein absolutes Ich gebe, das läßt sich schlechterdings nicht objectiv, d. h. vom Ich als Object beweisen, denn eben das soll ja bewiesen werden, daß es gar nie Object

werden

werden könne. Das Ich, wenn es unbedingt seyn soll, muß ausser aller Sphäre objectiver Beweißbarkeit liegen. Objectiv beweisen, daß das Ich unbedingt seye, hiesse beweisen, daß es bedingt seye. Beym Unbedingten muß das Princip seines Seyns und das Princip seines Denkens zusammenfallen. Es ist, blos weil es ist, es wird gedacht, blos weil es gedacht wird. Das Absolute kann nur durch das Absolute gegeben seyn, ja, wenn es absolut seyn soll, muß es selbst allem Denken und Vorstellen vorhergehen, also nicht erst durch objective Beweise, d. h. dadurch, daß man aus seiner Sphäre hinausgeht, sondern nur durch sich selbst realisirt werden. (§. I.) Sollte das Ich nicht durch sich selbst realisirt seyn, so müßte der Saz der sein Seyn ausdrükte, dieser seyn: wenn Ich bin, so bin Ich. Allein die Bedingung dieses Sazes schließt selbst schon das Bedingte in sich: die Bedingung ist selbst nicht ohne das Bedingte denkbar, ich kann mich nicht unter der Bedingung

gung meines Seyns denken, ohne mich als schon seyend zu denken. In jenem Saz also bedingt nicht die Bedingung das Bedingte, sondern umgekehrt das Bedingte die Bedingung, d. h. er hebt sich selbst als bedingter Saz auf, und wird zum unbedingten: Ich bin, weil Ich bin.

Ich bin! Mein Ich enthält ein Seyn, das allem Denken und Vorstellen vorhergeht. Es ist, indem es gedacht wird, und es wird gedacht, weil es ist; deßwegen, weil es nur insofern ist, nur insofern gedacht wird, als es sich selbst denkt. Es ist also, weil es nur selbst sich denkt, und es denkt sich nur selbst, weil es ist. Es bringt sich durch sein Denken selbst — aus absoluter Kaussalität — hervor. Ich bin! ist das Einige, wodurch es sich in unbedingter Selbstmacht ankündigt.

Ich bin, weil Ich bin! das ergreift jeden plözlich. Sagt ihm: das Ich ist, weil es ist, er wird es nicht so schnell fassen; deßwegen, weil das Ich nur insofern durch sich selbst,

nur

nur insofern unbedingt ist, als es zugleich unbedingbar ist, d. h. niemals zum Ding, zum Object werden kann. Was Object ist, erwartet seine Existenz von etwas, das ausser der Sphäre seines blossen Gedachtwerdens liegt; das Ich allein ist nichts, ist selbst nicht denkbar, ohne daß zugleich sein Seyn gesezt werde, denn es ist gar nicht denkbar, als insofern es sich selbst denkt, d. h. insofern es ist. Wir können also auch nicht sagen: Alles, was denkt ist, denn dadurch würde das Denkende als Object bestimmt, sondern nur Ich denke, Ich bin. (Eben hieraus erhellt aber, daß sobald wir das, was niemals Object werden kann, zum logischen Object machen, und Untersuchungen darüber anstellen wollen, diese Untersuchungen eine ganz eigne Unfaßlichkeit haben müssen. Denn es ist als Object schlechterdings nicht zu fesseln, und käme uns nicht eine Anschauung zu Hülfe, die uns, insofern wir mit unserm Erkennen an Objecte gebunden

sind,

sind, eben so fremd ist, als das Ich, das niemals zum Object werden kann, so würden wir gar nicht darüber sprechen, einander gar nicht verständlich werden können.)

Das Ich ist also nur durch sich selbst als unbedingt gegeben. *) Jedoch, wenn es zugleich

*) Vielleicht kann ich die Sache noch deutlicher machen, wenn ich das oben gebrauchte Beyspiel wieder aufnehme. — Gott kann für mich schlechterdings nicht Realgrund meines Wissens seyn, insofern er als Object bestimmt ist, weil er dadurch selbst in die Sphäre des bedingten Wissens fällt. Würde ich hingegen Gott gar nicht als Object, sondern als = Ich bestimmen, so wäre er allerdings Realgrund meines Wissens. Aber eine solche Bestimmung Gottes ist in der theoretischen Philosophie unmöglich. Ist aber selbst in der theoretischen Philosophie, die Gott als Object bestimmt, doch zugleich eine Bestimmung seines Wesens = Ich nothwendig, so muß ich aller-

zugleich als dasjenige bestimmt ist, was durch das gesammte System meines Wissens hindurch herrscht, so muß auch ein Regressus möglich seyn, d. h. ich muß, selbst vom unter

lerdings annehmen, daß Gott für sich absoluter Realgrund seines Wissens seye, aber nicht für mich, denn für mich ist er in der theoretischen Philosophie nicht bloß als Ich, sondern auch als Object bestimmt, da er hingegen, wenn er = Ich ist, für sich selbst gar kein Object, sondern nur Ich ist. Beyläufig zu sagen, sieht man hieraus, daß man den ontologischen Beweiß fürs Daseyn Gottes sehr fälschlich als blos künstliche Täuschung darstellt: vielmehr ist die Täuschung ganz natürlich. Denn was zu sich selbst: Ich! sagen kann, muß auch sagen können: Ich bin! Nur Schade, daß Gott in der theoretischen Philosophie nicht als identisch mit meinem Ich, sondern in Bezug auf dieses als Object bestimmt, und ein ontologischer Beweiß vom Daseyn eines Objects ein widersprechender Begriff ist.

tersten bedingten Saz, zum Unbedingten aufsteigen können, wie ich umgekehrt vom unbedingten Saz zum untersten in der Reihe der bedingten herabsteigen kann.

Man mag also in der Reihe der bedingten Säze heraus nehmen, welchen man will, so muß er im Regressus auf das absolute Ich führen. So muß, um zu einem der vorigen Beyspiele zurükzukehren, der Begriff von Subject auf das absolute Ich leiten. Gäbe es nemlich kein absolutes Ich, so wäre der Begriff von Subject, d. h. der Begriff des durch ein Object bedingten Ichs der höchste. Allein, da der Begriff von Object eine Antithesis enthält, so muß er ursprünglich selbst nur im Gegensaz gegen ein andres, das seinen Begriff schlechthin ausschließt, bestimmt seyn, kann also nicht bloß im Gegensaz gegen das Subject bestimmbar seyn, das nur in Bezug auf ein Object, also nicht mit Ausschliessung desselben denkbar

bar ist; mithin muß der Begriff von Object selbst, und der nur in Bezug auf diesen Begriff denkbare Begriff von Subject auf ein Absolutes leiten, das schlechthin allem Object entgegengesezt ist, alles Object ausschließt. Denn, sezet, es sey ein Object ursprünglich gesezt, ohne daß vor allem andern Sezen ein absolutes Ich schlechthin gesezt seye, so kann jenes ursprünglich gesezte Object, nicht als Object, d. h. als dem Ich entgegengesezt bestimmt werden, weil dem, das nicht gesezt ist, nichts entgegengesezt werden kann. Mithin wäre ein vor allem Ich geseztes Object kein Object, d. h. jene Annahme hebt sich von selbst auf. Oder sezet, es sey zwar ein Ich, aber als schon aufgehoben durch das Object, also ein Subject ursprünglich gesezt, so zerstört sich diese Annahme abermals selbst: denn, wo kein absolutes Ich gesezt ist, da kann es nicht aufgehoben werden, und gäbe es kein Ich, vor allem Object, so gäbe es auch kein Object, wodurch das Ich als schon

aufgehoben gesezt werden könnte. (Wir stellen uns eine Kette des Wissens vor, die durchaus bedingt ist, und nur in einem obersten unbedingten Puncte Haltung bekömmt. Nun kann das Bedingte in der Kette überhaupt nur durch Voraussezung der absoluten Bedingung, d. i. des Unbedingten gedacht werden. Mithin kann das Bedingte nicht vor dem Unbedingten, (Unbedingbaren,) sondern nur durch dieses, in der Entgegensezung gegen dasselbe, als bedingt gesezt werden, ist also, da es nur als bedingt gesezt ist, nur durch das, was gar kein Ding d. h. unbedingt ist, denkbar.) — Das Object selbst ist also ursprünglich nur im Gegensaz gegen das absolute Ich, d. h. bloß als das dem Ich entgegengesezte, als Nicht — Ich, bestimmbar: und die Begriffe von Subject und Object sind selbst Bürgen des absoluten, unbedingbaren Ichs.

§. IV.

Wenn einmal das Ich als das Unbedingte im menschlichen Wissen bestimmt ist, so muß sich der ganze Innhalt alles Wissens durch das Ich selbst, und durch Entgegensezung gegen das Ich bestimmen lassen: und so muß man auch alle mögliche Theorien des Unbedingten a priori entwerfen können.

Wenn nemlich das Ich das absolute ist, so kann das, was nicht Ich ist, nur im Gegensaz gegen das Ich, also nur unter Voraussezung des Ich's bestimmt werden, und ein schlechthin geseztes, nicht entgegengeseztes Nicht — Ich ist ein Widerspruch. Wird hingegen das Ich nicht als das absolute vorausgesezt, so kann das Nicht — Ich entweder vor allem Ich, oder dem Ich gleich gesezt werden. Ein Drittes ist nicht möglich.

Die beyden Extreme sind Dogmatismus und Kriticismus. Princip des Dogmatismus ist ein vor allem Ich geseztes Nicht — Ich,

Princip des Kriticismus ein vor allem Nicht — Ich, und mit Ausschliessung alles Nicht — Ichs gesetztes Ich. Mitten inne zwischen beyden liegt das Princip des durch ein Nicht — Ich bedingten Ichs, oder, was dasselbe ist, des durch ein Ich bedingten Nicht — Ichs.

1.) Das Princip des Dogmatismus widerspricht sich selbst (§. I.), denn es sezt ein unbedingtes Ding, d. h. ein Ding, das kein Ding ist, voraus. Man gewinnt also beym Dogmatismus durch Konsequenz, (das erste Erforderniß einer wahren Philosophie), nichts, als daß das, was nicht Ich ist, Ich, das was Ich ist, Nicht — Ich werde, wie dieß auch bey Spinoza der Fall ist. Aber noch hat kein Dogmatist bewiesen, daß ein Nicht — Ich sich selbst Realität geben, und ausser der blossen Entgegensezung gegen ein absolutes Ich noch irgend etwas bedeuten könne. Auch Spinoza hat nirgends bewiesen, daß das Unbedingte im Nicht — Ich liegen könne, und liegen müsse; vielmehr sezt er, nur durch seinen

nen Begriff des Absoluten geleitet, dieses geradezu in ein absolutes Object, gleichsam als ob er voraussezte, daß jeder, der ihm nur einmal den Begriff des Unbedingten eingeräumt hätte, ihm darinn von selbst folgen würde, daß es nothwendig in ein Nicht — Ich gesezt werden müsse. Dabey aber erfüllte er, nachdem er einmal diesen Saz, nicht bewiesen, sondern vorausgesezt hatte, die Pflicht der Konsequenz so strenge, als sie vielleicht kein einiger seiner Gegner erfüllt hat. Denn es offenbart sich plözlich, daß er — gleichsam wider seinen Willen, durch die bloße Macht seiner kühnen, vor keiner Folge aus angenommenen Grundsäzen zurükbebenden Konsequenz, das Nicht — Ich selbst zum Ich erhob, das Ich zum Nicht — Ich herabsezte. Die Welt ist bey ihm nimmer Welt, das absolute Object nimmer Object; keine sinnliche Anschauung, kein Begriff erreicht seine Einige Substanz, nur der intellektuellen Anschauung ist sie in ihrer Unendlichkeit gegen-

wärtig. Sein System kann daher überall und bey unsrer ganzen Untersuchung an die Stelle des vollendeten Dogmatismus überhaupt substituirt werden. Kein Philosoph war so würdig, wie Er, den grossen Mißverstand einzusehen: ihn einsehen und am Ziele seyn, wäre — für Ihn Eins gewesen. Kein Vorwurf ist unerträglicher, als der, den man ihm so oft gemacht hat, daß er die Idee von absoluter Substanz willkührlich, und wohl gar nur durch willkührliche Worterklärung voraussetze. Aber freylich ist es leichter, ein ganzes System durch eine kleine grammatikalische Bemerkung umzuwerfen, als auf sein leztes Fundament, das, selbst wenn es noch so irrig ist, doch irgendwo im menschlichen Geiste entdekbar seyn muß, anzudringen. — Der Erste, der es einsah, daß Spinoza's Irrthum nicht in jener Idee, sondern darinn liege, daß er sie ausserhalb alles Ich's sezte, hatte ihn verstanden und den Weg zur Wissenschaft gefunden.

§. V.

§. V.

2.) Das System, das vom Subject, d. h. von dem nur in Bezug auf ein Object denkbaren Ich ausgeht, das also weder Dogmatismus noch Kriticismus ist, widerspricht sich in seinem Princip, insofern es höchstes Princip seyn soll, so gut als der Dogmatismus. Es ist aber wohl der Mühe werth, dem Ursprung dieses Princips weiter nachzugehen.

Man sezte — freylich etwas schnell — voraus, das oberste Princip aller Philosophie müße eine Thatsache ausdrüken. Verstand man, allem Sprachgebrauch zufolge, unter Thatsache etwas, das ausser dem reinen, absoluten Ich, (also in der Sphäre des Bedingten), liegt, so mußte nothwendig die Frage entstehen: was soll Princip dieser Thatsache seyn? — Eine Erscheinung oder ein Ding an sich? — war die nächste Frage, die man, da man einmal in der Welt der Objecte war, nun

thun konnte? — Eine Erscheinung? — Was sollte Princip dieser Erscheinung seyn? (z. B. wenn die Vorstellung, die doch selbst nur Erscheinung ist, als Princip aller Philosophie aufgestellt wurde.) Wieder eine Erscheinung, und so ins Unendliche? — Oder wollte man, daß jene Erscheinung, die Princip der Thatsache seyn sollte, keine andre Erscheinung mehr voraussetze? — Oder ein Ding an sich? Laßt uns die Sache genauer betrachten!

Das Ding an sich ist das vor allem Ich gesezte Nicht — Ich. — (Die Speculation verlangt das Unbedingte. Ist nun einmal die Frage, wo das Unbedingte liege, vom Einen fürs Ich, vom Andern fürs Nicht — Ich entschieden, so müssen die Systeme beyder ganz gleich fortgehen: was der Eine vom Ich behauptet, muß der Andre vom Nicht — Ich behaupten und umgekehrt: kurz, man muß alle ihre Säze durchaus verwechseln können, wenn man nur beym Einen statt des Ichs Nicht — Ich, beym Andern statt des Nicht —

Ichs

Ichs Ich sezt, wo man dieß nicht ohne Schaden des Systems thun könnte, müßte einer von beyden inkonsequent gewesen seyn.) — Erscheinung ist das durch's Ich bedingte Nicht — Ich.

Soll nun das Princip aller Philosophie eine Thatsache, und das Princip dieser ein Ding an sich seyn, so ist ebendadurch alles Ich aufgehoben, es giebt kein reines Ich mehr, keine Freyheit, keine Realität — nichts als Negation im Ich. Denn es ist ursprünglich aufgehoben, wenn ein Nicht — Ich absolut gesezt ist, so wie umgekehrt, wenn das Ich absolut gesezt ist, alles Nicht — Ich ursprünglich aufgehoben, und als blosse Negation gesezt wird. (Das System, das vom Subject d. i. vom bedingten Ich ausgeht, muß also nothwendig ein Ding an sich, voraussezen, das jedoch in der Vorstellung, d. h. als Object nur in Bezug auf das Subject, d. h. als Erscheinung vorkommen

kann

kann, kurz, es verfällt in einen Realismus, der der unbegreiflichste von allen ist.)

Soll das lezte Princip jener Thatsache eine Erscheinung seyn, so hebt es sich selbst unmittelbar als höchstes Princip auf; denn eine unbedingte Erscheinung widerspricht sich, und alle Philosophen, die ein Nicht — Ich zum Princip ihrer Philosophie machten, erhoben dasselbe zugleich zu einem absoluten, unabhängig von allem Ich gesezten Nicht — Ich, d. i. zu einem Ding an sich.

Befremdend würde es also allerdings seyn, aus dem Munde solcher Philosophen, die eine Freyheit des Ichs behaupten, zugleich die Behauptung, daß das Princip aller Philosophie eine Thatsache seyn müsse, zu hören, wenn man wirklich voraussezen dürfte, daß sie als nächste Folge jener Behauptung auch die Behauptung gedacht hätten, daß das Princip aller Philosophie ein Nicht — Ich seyn müsse.

(Diese Folge ist nothwendig. Denn das Ich ist nur als Subject, d. h. bedingt gesezt, kann also nicht das Princip seyn. Also muß entweder zugleich mit diesem Princip, insofern es das höchstmögliche seyn soll, alle Philosophie aufgehoben, oder das Object als ursprünglich, und unabhängig von allem Ich gesezt vorausgesezt, das Ich selbst also als nur im Gegensaz gegen ein absolutes Etwas sezbar, d. h. als absolutes Nichts bestimmt werden.)

Allein jene Philosophen wollten wirklich das Ich, und kein Nicht—Ich zum Princip der Philosophie, aber der Begriff von Thatsache sollte deßhalb nicht aufgegeben werden. Um sich aus dem Dilemma, das sie vor sich sahen, herauszuhelfen, mußten sie also zwar das Ich, aber nicht das absolute, sondern das empirisch — bedingte als Princip aller Philosophie wählen. Was konnte auch näher liegen? Sie hatten nun doch ein Ich zum Princip der Philosophie — ihre Philosophie war kein Dogmatismus, zugleich aber hatten

sie eine Thatsache, denn daß das empirische Ich Princip einer Thatsache seye, wer wollte das läugnen?

Allein freylich konnte man sich damit nur eine Zeitlang zufrieden stellen. Denn, die Sache näher betrachtet, war nun entweder gar nichts, oder nur das gewonnen, daß man wieder ein Nicht — Ich zum Princip der Philosophie hatte. Denn, daß es gleich viel ist, ob ich von dem durch's Nicht — Ich bedingten Ich, oder von dem durch's Ich bedingten Nicht — Ich ausgehe, leuchtet von selbst in die Augen. Auch ist gerade das durchs Nicht — Ich bestimmte Ich etwas, worauf der Dogmatismus auch, nur etwas später, kommen muß, ja, worauf alle Philosophie nothwendig hinführt. Auch müßten nothwendig alle Philosophen das durchs Nicht — Ich bedingte Ich auf dieselbe Weise erklären, wenn sie nicht vor dieser Thatsache, (dem Bedingtseyn des Ichs), etwas Höheres, worüber sie verstekter Weise uneinig

sind,

sind, als Bedingung (Erklärungsgrund) des bedingten Ichs und Nicht — Ichs aufstellten; was nun nichts anders mehr seyn kann, als entweder ein nicht durch's Ich bedingtes absolutes Nicht—Ich, oder ein nicht durch's Nicht—Ich bedingtes (absolutes) Ich. Allein dieses war ebendadurch schon als aufgehoben gesezt, daß das Subject als Princip der Philosophie aufgestellt war; mithin mußte, wenn man konsequent seyn wollte, entweder alle weitere Bestimmung dieses Grundsazes, d. h. alle Philosophie aufgegeben, oder ein absolutes Nicht—Ich, d. h. das Princip des Dogmatismus, also wieder ein sich selbst widersprechendes Princip (§. IV.), angenommen werden. Kurz, das Princip, wenn es das höchste seyn sollte, mußte, es mochte sich hinwenden, wo es wollte, auf Widersprüche stossen, die auch nur durch Inkonsequenz und prekäre Beweise einigermassen versteckt werden konnten. Und so wäre denn freylich, wenn die Philosophen einmal über

dieses Princip, als das höchste, einig gewesen wären, Friede in der philosophischen Welt entstanden: denn über die blosse Analyse desselben wäre man bald einig geworden, und, so wie irgend einer über diese hinauszugehen, und die aus demselben analysirte Thatsache einer Bestimmung des Ichs durchs Nicht—Ich, und des Nicht—Ichs durchs Ich, (denn weiter wäre man durch blosse Analyse nicht gekommen), synthetisch zu erklären versucht hätte, hätte er den Vertrag gebrochen und ein höheres Princip vorausgesezt.

Anmerkung.

Diesen Versuch, das empirisch—bedingte, (im Bewußtseyn vorkommende), Ich zum Princip der Philosophie zu erheben, hat bekanntermassen Reinhold gemacht. Man würde sehr wenig Einsicht in den nothwendigen Gang aller Wissenschaften

verra-

verrathen, wenn man dieses Versuchs, auch dann, wann die Philosophie weiter vorgerükt ist, nicht mit der grösten Achtung erwähnen wollte. Er war nicht dazu bestimmt, das eigentliche Problem der Philosophie zu lösen, aber dazu, es auf die bestimmteste Art vorzustellen, und wer weiß nicht, welche grosse Wirkung eine solche bestimmte Vorstellung des eigentlichen Streitpunkts gerade in der Philosophie hervorbringen muß, wo diese Bestimmung gewöhnlich nur durch einen glüklichen Vorblik auf die zu entdekende Wahrheit selbst möglich wird. Auch der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft wußte bey seiner Absicht, endlich den Streit der Philosophen nicht nur, sondern sogar der Philosophie selbst zu schlichten, nichts eher zu thun, als den eigentlichen Streitpunkt, der ihm zu Grunde lag, in einer allesbefassenden Frage zu bestimmen, die er so ausdrük-

te: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Es wird sich im Verlauf dieser Untersuchung zeigen, daß diese Frage in ihrer höchsten Abstraktion vorgestellt keine andere, als diese ist, wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen, und sich ein Nicht — Ich schlechthin entgegenzusezen? Es war ganz natürlich, daß die Frage, so lange sie nicht in ihrer höchsten Abstraktion vorgestellt war, so wie die Antwort darauf, mißverstanden werden mußte. Das nächste Verdienst also, das ein denkender Kopf sich machen konnte, war offenbar dieses, die Frage selbst in einer höhern Abstraktion vorzustellen, und so die Antwort darauf auf eine sichere Art vorzubereiten. Dieses Verdienst hat sich auch der Verf. der Theorie des Vorstellungsvermögens durch Aufstellung des Grundsazes des Bewußtseyns wirklich erworben; in ihm war die lezte Stuffe der

Abstraktion erstiegen, auf der man stehen mußte, ehe man zu dem kommen konnte, das höher ist, denn alle Abstraktion.

§. VI.

Das vollendete System der Wissenschaft geht vom absoluten, alles entgegengesezte ausschliessenden Ich aus. Dieses als das Einige Unbedingbare bedingt die ganze Kette des Wissens, beschreibt die Sphäre alles Denkbaren, und herrscht durch das ganze System unsers Wissens als die absolute alles begreifende Realität. Nur durch ein absolutes Ich, nur dadurch, daß dieses selbst schlechthin gesezt ist, wird es möglich, daß ein Nicht — Ich ihm entgegengesezt, ja daß Philosophie selbst möglich werde, denn das ganze Geschäft der theoretischen und praktischen Philosophie ist nichts als Lösung des Widerstreits zwischen dem reinen und empirisch-bedingten Ich *).

 Jene

*) Das Wort empirisch wird gewöhnlich in

Jene nemlich geht um diesen Widerstreit zu lösen, von Synthesis zu Synthesis fort, biß zu der höchstmöglichen, in der Ich und Nicht—Ich gleich gesezt wird, (Gott), wo dann, da die theoretische Vernunft sich in lauter Widersprüchen endet, die praktische eintritt, um den Knoten zwar nicht zu lösen, aber durch absolute Forderungen zu zerhauen.

Sollte

---

einem gar zu eingeschränkten Sinne genommen. Empirisch ist alles, was dem reinen Ich entgegengesezt ist, also überhaupt im Bezug auf ein Nicht—Ich steht, selbst das Ursprüngliche, im Ich selbst, gegründete, Entgegensezen eines Nicht—Ichs, durch welche Handlung dieses überall erst möglich wird. Rein ist, was ohne allen Bezug auf Objecte gilt. Erfahrungsmäßig, was nur durch Objecte möglich wird. — A priori, was nur in Bezug auf Objecte (nicht durch sie) möglich ist. — Empirisch das, wodurch Objecte möglich sind.

Sollte demnach das Princip aller Philosophie das empirisch-bedingte Ich seyn, (worinn im Grunde der Dogmatismus und der unvollendete Kriticismus übereinkommen,) so wäre alle Spontaneität des Ichs, theoretische und praktische, ganz unerklärbar. Das theoretische Ich nemlich strebt, Ich und Nicht-Ich gleich zu sezen, also das Nicht-Ich selbst zur Form des Ichs zu erheben; das praktische strebt nach reiner Einheit, mit Ausschliessung alles Nicht-Ichs — beide nur insofern, als das absolute Ich absolute Kausalität, und reine Identität hat. Das lezte Princip der Philosophie kann also schlechterdings nichts ausser dem absoluten Ich liegendes, es kann weder Erscheinung noch Ding an sich seyn.

Das absolute Ich ist keine Erscheinung; denn dem widerspricht schon der Begriff des Absoluten: es ist aber weder Erscheinung, noch Ding an sich, weil es überhaupt kein

Ding, sondern schlechthin Ich, und blosses Ich ist, das alles Nicht — Ich ausschließt.

Der lezte Punkt, an dem unser ganzes Wissen, und die ganze Reihe des Bedingten hängt, muß schlechterdings durch nichts mehr bedingt seyn. Das Ganze unsers Wissens hat keine Haltung, wenn es nicht durch irgend etwas gehalten wird, das sich durch eigene Kraft trägt, und dieß ist nichts, als das durch Freiheit bestimmte. Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist — Freiheit!

§. VII.

Wir haben das Ich bis jezt blos als dasjenige bestimmt, was für sich selbst schlechterdings nicht Object, und für etwas ausser ihm weder Object noch Nichtobject, d. h. gar nichts seyn kann, was also seine Realität nicht, wie die Objecte durch etwas ausser seiner Sphäre liegendes, sondern einzig und allein durch sich selbst erhält. Dieser Begriff

griff des Ichs ist auch der Einzige, wodurch es als das Absolute bezeichnet wird, und unsere ganze weitere Untersuchung ist nun nichts mehr als blosse Entwiklung desselben.

Ist das Ich nicht sich selbst gleich, ist seine Urform nicht die Form reiner Identität, so ist eben dadurch wieder alles aufgehoben, was wir bißher gewonnen zu haben schienen. Denn das Ich ist, nur weil es ist. Wäre es also nicht reine Identität, d. h. schlechthin nur das, was es ist, so könnte es auch nicht durch sich selbst gesezt seyn, d. h. es könnte seyn, auch, weil es das ist, was es nicht ist. Das Ich aber ist entweder gar nicht, oder nur durch sich selbst. Also muß die Urform des Ichs reine Identität seyn.

Nur das, was durch sich selbst ist, giebt sich selbst die Form der Identität, denn nur das, was schlechthin ist, weil es ist, ist seinem Seyn selbst nach durch Identität, d. h. durch sich selbst bedingt; da hingegen die Existenz jedes andern Existirenden nicht bloß

durch seine Identität, sondern durch etwas ausser derselben bestimmt ist. Gäbe es aber nicht etwas, das nur durch sich selbst ist, dessen Identität einzige Bedingung seines Seyns ist, so wäre auch überall nichts identisch mit sich selbst; denn nur das, was durch seine Identität ist, kann allem andern, was ist, Identität verleihen; nur in einem Absoluten, durch sein Seyn selbst als identisch Gesezten, kann alles, was ist, zur Einheit seines Wesens kommen. Wie sollte überhaupt etwas gesezt werden, wenn alles Sezbare wandelbar wäre, und nichts Unbedingtes, Unwandelbares anerkannt würde, in welchem und durch welches alles Sezbare Bestand und Unwandelbarkeit erhielte: was sollte es heissen, etwas sezen, wenn alles Sezen, alles Daseyn, alle Wirklichkeit unaufhörlich fort sich ins Unendliche zerstreute, und nicht ein gemeinsamer Punkt der Einheit und der Beharrlichkeit wäre, der nicht wieder durch irgend etwas anders, sondern nur durch sich

selbst, durch sein blosses Seyn absolute Identität erhalten hätte, um alle Strahlen des Daseyns im Centrum seiner Identität zu sammeln, und alles, was gesezt ist, im Kreise seiner Macht zusammenzuhalten.

Nur das Ich also ist es, das allem, was ist, Einheit und Beharrlichkeit verleiht, alle Identität kommt nur dem im Ich Gesezten, und diesem nur insofern zu, als es im Ich gesezt ist.

Mithin wird selbst alle Form der Identität (A = A) erst durch das absolute Ich begründet. Gienge diese Form (A = A) dem Ich selbst voran, so könnte A nicht das im Ich, sondern nur das ausser dem Ich gesezte ausdrücken, mithin würde jene Form zur Form der Objecte, als solcher, und selbst das Ich würde unter ihr, als ein durch sie bestimmtes Object stehen. Das Ich wäre nicht das Absolute, sondern bedingt, und als einzelne Unterart dem Gattungsbegriff der Ob-

jecte, (den Modifikationen des allein identischen absoluten Nicht—Ichs), untergeordnet.

Da das Ich seinem Wesen selbst nach, durch sein blosses Seyn, als absolute Identität gesezt ist, so ist es gleichviel, ob der oberste Grundsaz so ausgedrükt wird:

Ich bin Ich, oder: Ich bin!

§. VIII.

Das Ich läßt sich anders nicht, als bloß insofern es unbedingt ist, bestimmen, denn es ist blos durch seine Unbedingtheit, blos dadurch, daß es schlechterdings nicht zum Ding werden kann, Ich. Es ist also erschöpft, wenn seine Unbedingtheit erschöpft ist. Denn, da es blos durch seine Unbedingtheit ist, so würde es ebendadurch aufgehoben, wenn irgend ein von ihm denkbares Prädikat anders als durch seine Unbedingtheit denkbar wäre, also dieser entweder widerspräche, oder noch irgend etwas Höheres, in dem sie beide, das Unbedingte und das

vorausgesezte Prädikat vereinigt wären, vorausgesezte.

Das Wesen des Ichs ist Freiheit, d. h. es ist nicht anders denkbar, denn nur insofern es aus absoluter Selbstmacht sich, nicht als irgend Etwas, sondern als blosses Ich sezt. Diese Freiheit läßt sich positiv bestimmen, denn wir wollen keinem Ding an sich, sondern dem reinen, durch sich selbst gesezten, sich allein gegenwärtigen, alles Nicht-Ich ausschliessenden, Ich Freiheit zuschreiben. Dem Ich kommt keine objective Freiheit zu, weil es gar kein Object ist; so wie wir das Ich als Object bestimmen wollen, zieht es sich in die kleinst-mögliche, beschränkteste Sphäre, und unter die Bedingungen des Wechsels zurük — seine Freiheit und Selbstständigkeit verschwindet, weil sie sich nicht in Schranken fassen, nicht im wandelbaren Kreiß des Wechsels zerstreuen läßt. Object ist nur durch Object und nur insofern, als es an Bedingungen gefesselt ist,

möglich — Freiheit ist nur durch sich selbst, und umfaßt das Unendliche.

Wir sind also in Ansehung objectiver Freiheit nicht unwissender, als wir es in Rüksicht auf jeden Begriff sind, der sich selbst widerspricht. Unfähigkeit aber, einen Widerspruch zu denken, ist keine Unwissenheit. Jene Freiheit des Ichs läßt sich also auch positiv bestimmen. Sie ist für das Ich nichts mehr und nichts weniger, als unbedingtes Sezen aller Realität in sich selbst durch absolute Selbstmacht. — Negativ bestimmbar ist sie als gänzliche Unabhängigkeit, ja sogar als gänzliche Unverträglichkeit mit allem Nicht — Ich.

Ihr verlangt, daß ihr euch dieser Freiheit bewußt seyd? Aber bedenkt ihr auch, daß erst durch sie all' euer Bewußtseyn möglich ist, und daß die Bedingung nicht im Bedingten enthalten seyn kann? Bedenkt ihr überhaupt, daß das Ich, insofern es im Bewußtseyn vorkommt, nimmer reines abso-

lutes Ich ist, daß es für das absolute Ich überall kein Object geben, und daß es also noch viel weniger selbst Object werden kann? — Selbstbewußtseyn sezt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es ist kein freier Akt des unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren Ichs, das durch Nicht — Ich bedingt seine Identität zu retten, und im fortreissenden Strom des Wechsels sich selbst wieder zu ergreifen strebt; *) (oder fühlt ihr euch wirklich frei bei'm

*) Der Charakter der Endlichkeit ist, nichts sezen zu können, ohne zugleich entgegenzusezen. Diese Form der Entgegensezung ist ursprünglich bestimmt durch die Entgegensezung des Nicht — Ichs. Es ist nemlich dem Ich nothwendig, indem es sich als sich selbst absolut gleich sezt, zugleich alles Nicht — Ich sich entgegenzusezen, was nicht möglich ist, ohne das Nicht — Ich selbst zu sezen. Das unendliche Ich würde alles Entgegen-

bei'm Selbstbewußtseyn?) Aber jenes Streben des empirischen Ichs, und das daraus hervorgehende Bewußtseyn wäre selbst ohne Freiheit des absoluten Ichs nicht möglich, und

gengesezte ausschliessen, ohne es sich entgegenzusezen: es würde überhaupt alles sich schlechthin gleich sezen, also, wo es sezt, nichts als seine Realität sezen; es würde also in ihm auch kein Streben vorhanden seyn, seine Identität zu retten, also keine Synthesis des Mannigfaltigen, keine Einheit des Bewußtseyns u. s. w. Das empirische Ich ist also nur durch die ursprüngliche Entgegensezung bestimmt, also ausser dieser schlechterdings nichts. Es verdankt also auch seine Realität, als empirisches Ich, nicht sich selbst, sondern einzig und allein seiner Einschränkung durch ein Nicht—Ich. Es kündigt sich nicht durch das blosse: Ich bin; sondern durch das: Ich denke, an, d. h. es ist nicht durch sein blosses Seyn, sondern dadurch, daß es Etwas, daß es Objecte denkt. Um nem-

und die absolute Freiheit ist als Bedingung der Vorstellung eben so nothwendig, wie als Bedingung der Handlung. Denn euer Ich würde

---

nemlich die ursprüngliche Identität des Ichs zu retten, muß die Vorstellung des identischen Ichs alle andere Vorstellungen begleiten, um so die Vielheit derselben in Bezug auf Einheit denken zu können. Das empirische Ich existirt also nur durch und in Bezug auf die Einheit der Vorstellungen, hat also ausser dieser schlechterdings keine Realität in sich selbst, sonderu verschwindet, so wie man Objecte überhaupt und die Einheit seiner Synthesis aufhebt. Seine Realität, als empirisches Ich, ist ihm also durch etwas ausser ihm gesetztes, durch Objecte bestimmt, sein Seyn wird ihm nicht schlechthin, sondern durch objective Formen — als ein Daseyn — bestimmt. Jedoch ist es selbst nur in dem unendlichen Ich, und durch dasselbe; denn blosse Objecte könnten niemals die Vorstellung von Ich, als einem Princip ihrer Einheit, hervorbringen.

würde niemals streben, seine Identität zu retten, wenn es nicht ursprünglich durch sich selbst aus absoluter Macht als reine Identität gesezt wäre.

Wollt ihr diese Freiheit mit dem Nicht — Ich erreichen, so schlägt euch dieß immer fehl, ihr mögt sie dadurch begreifen, oder widerlegen wollen; denn eben darinn besteht sie, daß sie alles Nicht — Ich schlechthin ausschließt.

Das Ich kann durch keinen blossen Begriff gegeben seyn. Denn Begriffe sind nur in der Sphäre des Bedingten, nur von Objecten möglich. Wäre das Ich ein Begriff, so müßt es etwas Höheres geben, in dem er seine Einheit — etwas Niederer's, in dem er seine Vielheit erhalten hätte, kurz: das Ich wäre durchgängig bedingt. Mithin kann das Ich nur in einer Anschauung bestimmt seyn. Aber das Ich ist nur dadurch Ich, daß es niemals Object werden kann, mithin kann es in keiner sinnlichen Anschauung, al-

so nur in einer solchen, die gar kein Object anschaut, gar nicht sinnlich ist, d. h. in einer intellectualen Anschauung bestimmbar seyn. — Wo Object ist, da ist sinnliche Anschauung, und umgekehrt. Wo also kein Object ist, d. i. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung, also entweder gar keine, oder intellectuale Anschauung. Das Ich also ist für sich selbst als blosses Ich in intellectualer Anschauung bestimmt.

Ich weiß es recht gut, daß Kant alle intellectuale Anschauung geläugnet hat; aber ich weiß auch, wo er dieß gethan hat, in einer Untersuchung, die das absolute Ich überall nur voraussezt, und aus vorausgesezten höhern Principien nur das empirisch-bedingte Ich, und das Nicht — Ich in der Synthesis mit dem Ich, bestimmt. Ich weiß es eben so, daß diese intellectuale Anschauung, sobald man sie der sinnlichen verähnlichen will, durchaus unbegreiflich seyn muß, daß sie überdieß eben so wenig als die abso-

lute Freiheit im Bewußtseyn vorkommen kann, da Bewußtseyn Object voraussezt, intellectuale Anschauung aber nur dadurch möglich ist, daß sie gar kein Object hat. Der Versuch also, sie aus dem Bewußtseyn zu widerlegen, muß eben so sicher fehlschlagen, als der Versuch, ihr durch dasselbe objective Realität zu geben, was nichts anders hiesse, als sie schlechterdings aufheben.

Das Ich ist nur durch seine Freiheit, mithin muß alles, was wir vom reinen Ich aussagen, durch seine Freiheit bestimmt seyn.

§. IX.

Das Ich ist schlechthin Einheit. Denn, wäre es Vielheit, so wäre es nicht durch sein blosses Seyn, sondern durch die Wirklichkeit seiner Theile. Es wäre bedingt nicht blos durch sich selbst, durch sein blosses Seyn, (d. h. es wäre gar nicht), sondern es wäre bedingt durch alle einzelne Theile der Vielheit, weil, wofern einer derselben aufgehoben

ben würde, es eben dadurch selbst (in seiner Vollendung) aufgehoben wäre. Aber dieß widerspricht dem Begriff seiner Freiheit, mithin (§. VIII.) kann das Ich keine Vielheit enthalten, es muß schlechthin Einheit — nichts als Ich schlechthin seyn.

Wo Unbedingtheit, durch Freiheit bestimmt, ist, da ist Ich. Das Ich ist also schlechthin Eines. Denn sollte es mehrere Ich, sollte es ein Ich ausser dem Ich geben, so müßten diese verschiedene Ich durch irgend etwas unterschieden werden. Allein das Ich ist blos durch sich selbst bedingt, und nur in intellectualer Anschauung bestimmbar, es muß sich also selbst schlechthin gleich, (gar nicht durch Zahl bestimmbar,) seyn; mithin fiele das Ich ausser dem Ich mit diesem zusammen, wäre gar nicht von ihm unterscheidbar. Also kann das Ich schlechterdings nur Eines seyn. (Wäre das Ich nicht Eines, so läge der Grund, warum mehrere Ich wären, nicht im Wesen des Ichs selbst,

 denn

denn dieses ist gar nicht als Object bestimmbar (§. VII.) — also ausser dem Ich, was nichts anders hiesse, als das Ich selbst aufheben (daß.) —. Das reine Ich ist überall dasselbe, Ich überall = Ich. Wo sich ein Attribut des Ichs findet, da ist Ich. Denn die Attribute des Ichs können nicht von einander verschieden seyn, da sie alle durch dieselbe Unbedingtheit bestimmt, (alle unendlich,) sind. Denn sie wären als verschieden von einander bestimmt, entweder durch ihren blossen Begriff, was unmöglich ist, da das Ich absolute Einheit ist, oder durch irgend etwas ausser ihnen, wodurch sie ihre Unbedingtheit verlören, was abermals ungereimt ist; das Ich ist überall Ich, es füllt, wenn man so sagen darf, die ganze Unendlichkeit.

Diejenige, die von keinem Ich als dem empirischen wissen, (das doch ohne Voraussezung des reinen Ichs schlechterdings unbegreiflich ist), die sich noch nie zur intellectu-

alen Anschauung ihres Selbst's erhoben haben, müssen diesen Saz, daß das Ich nur Eines seye, freilich ungereimt finden. Denn, daß das empirische Ich Vielheit seye, muß die vollendete Wissenschaft selbst beweisen. (Denket euch eine unendliche Sphäre, (eine unendliche Sphäre ist nothwendig nur Eine), in dieser, endliche Sphären, so viel ihr wollt. Diese aber sind selbst nur in der Einen unendlichen möglich, zernichtet jene, so ist nur Eine Sphäre). Jenen scheint es daher nach ihrer bisherigen Gewohnheit, blos das empirische Ich zu denken, nothwendig, daß es mehrere Ich gebe, die wechselseitig für einander Ich und Nicht — Ich seyen, ohne zu bedenken, daß ein reines Ich nur durch Einheit seines Wesens denkbar seye.

Eben so wenig werden sich diese Anhänger des empirischen Ichs den Begriff von reiner absoluter Einheit (unitas), denken können, weil sie, wo von absoluter Einheit die Rede ist, schlechterdings nur an empirische, abgeleitete

Einheit, (des durch das Schema von Zahl versinnlichten Verstandesbegriffs), denken können.

Dem Ich kommt Einheit im empirischen Sinne (unicitas), so wenig zu, als Vielheit. Es ist ganz ausser der Sphäre der Bestimmung dieses Begriffs; es ist nicht — eines, nicht — vieles im empirischen Sinne, d. h. beides widerspricht seinem Begriff, sein Begriff liegt nicht nur ausserhalb aller Bestimmbarkeit durch diese beiden Begriffe, sondern selbst in einer ganz entgegengesezten Sphäre. — Wo von numerischer Einheit die Rede ist, sezt man irgend etwas voraus, in Bezug auf welches das numerisch Einzige als solches gedacht wird; man sezt einen Gattungs-Begriff voraus, unter dem es, als das einzige seiner Art begriffen ist, wobei aber doch die (reale und logische) Möglichkeit übrig bleibt, daß es nicht das einzige wäre, d. h. es ist nur seinem Daseyn, nicht seinem Wesen nach Eines. Allein das Ich

ist

ist gerade nicht seinem Daseyn, (was ihm gar nicht zukömmt), sondern seinem blossen, reinen Seyn nach schlechthin Eines; auch kann es überall nicht in Bezug auf etwas Höheres gedacht werden, es kann unter keinem Gattungs-Begriff stehen. — Begriff überhaupt ist etwas, das Vielheit in Einheit zusammenfaßt: das Ich kann also kein Begriff seyn, weder ein reiner, noch ein abstrahirter, denn es ist weder zusammenfassende, noch zusammengefaßte, sondern absolute Einheit. Es ist also weder Gattung, noch Art, noch Individuum. Denn Gattung, Art und Individuum sind nur in Bezug auf Vielheit denkbar. Wer das Ich für einen Begriff halten, oder von ihm numerische Einheit oder Vielheit aussagen kann, weiß nichts vom Ich. Wer es in einen demonstrirbaren Begriff verwandeln will, der muß es nimmer für das Unbedingte halten. Denn das Absolute kann nimmer vermittelt werden, also nimmer ins Gebiet erweisbarer

griffe fallen. Denn alles demonstrirbare sezt etwas schon demonstrirtes, oder das höchste nicht mehr demonstrirbare voraus. Wer also das Absolute demonstriren will, hebt es eben dadurch auf, und mit ihm alle Freiheit, alle absolute Identität u. s. w.

Anmerkung.

Man könnte die Sache auch wohl umkehren. „Eben weil das Ich nichts allgemeines ist, kann es nicht Princip der Philosophie werden."

Soll die Philosophie vom Unbedingten ausgehen, was wir jezt voraussezen, so kann sie von nichts Allgemeinem ausgehen. Denn das Allgemeine ist bedingt durch das Einzelne, und ist nur in Bezug auf bedingtes (empirisches) Wissen überhaupt möglich. Deßwegen auch das konsequenteste System des Dogmatismus, das Spinozistische, sich gegen

nichts stärker erklärt, als dagegen, daß man die einige, absolute Substanz für ein *Ens rationis*, für einen abstrakten Begriff halte. Spinoza sezt das Unbedingte ins absolute Nicht — Ich, nicht aber in einen abstrakten Begriff, oder in die Idee der Welt, eben so wenig in ein einzelnes existirendes Ding: vielmehr erklärt er sich mit einer Art von Heftigkeit — wenn man anders diesen Ausdruk von einem Spinoza gebrauchen darf — dagegen, *) und erklärt, daß

*) Siehe einige Stellen bei Jacobi über Spinoza's Lehre S. 179. ff. Noch gehören zu diesen mehrere andere, vorzüglich Eth. L. II. Prop. XL. Schol. und S. 467. seiner Briefe. Hier sagt er: „Cum multa sint, quæ nequaquam in *imaginatione*, sed solo *intellectu* assequi possumus, qualia sunt *Substantia*, *Aeternitas* & al. si quis talia ejusmodi notio-

wer Gott im empirischen Sinne Einen nenne, oder für ein blosses Abstractum halte, keine Ahndung von seinem Wesen habe. Freilich begreift man nicht, wie das Nicht — Ich ausser aller numerischer

notionibus, quæ duntaxat auxilia *imaginationis* sunt, explicare conatur, nihilo plus agit, *quam si det operam, ut sua imaginatione insaniat.*" Man muss, um diese Stelle zu verstehen, wissen, dass er die abstrahirten Begriffe für blosse Producte der Einbildungskraft hielt. Die transcendentalen Ausdrüke, (so nennt er die Ausdrüke, Ens, Res u. s. w.), sagt er, entstehen daher, dass dass der Körper nur einer gewissen bestimmten Quantität von Eindrüken fähig ist, und also, wenn er mit allzuvielen überhäuft wird, die Seele sie nicht anders, als verworren, und ohne alle Unterscheidung — alle zusammen unter Einem Attribut — imaginiren kann. Eben so erklärt er die Allgemeinbegriffe, z. B. Mensch, Thier u. s. w. — Man ver-

rischer Bestimmung liegen soll, aber im Grunde sezte Spinoza das Unbedingte nicht ins Nicht — Ich, er hatte das Nicht — Ich selbst zum Ich gemacht, indem er es zum Absoluten erhoben hatte.

Leib-

---

vergleiche die angegebene Stelle der Ethik, und insbesondere auch seine Abh. de intellectus Emendatione, in den Opp. posth. — Die niedrigste Stuffe der Erkenntniß ist ihm blosse Imagination der einzelnen Dinge, die höchste — reine intellectuale Anschauung der unendlichen Attribute der absoluten Substanz, und die dadurch entstehende adäquate Erkenntniß des Wesens der Dinge. Dieß ist der höchste Punkt seines Systems. Blosse verworrene Imagination ist ihm Quelle alles Irrthums: intellectuale Anschauung Gottes Quelle aller Wahrheit und Vollkommenheit im ausgedehntesten Sinn des Worts. — „Quid, sagt er im zweiten Buch seiner Ethik. Prop. XLIII. Schol., quid idea vera clarius & certius dari

Leibniz soll vom Gattungsbegriffe des Dings überhaupt ausgegangen seyn: es käme darauf an, die Sache genauer zu untersuchen, wozu hier der Ort nicht ist. Aber gewiß ist es, daß seine Schüler von diesem Begriff ausgiengen, und dadurch ein System des unvollendeten Dogmatismus begründeten.

(Frage: Wie lassen sich jezt die Monaden erklären, und die prästabilirte Harmonie? — Wie die theoretische Vernunft dem Kriticismus zufolge damit endet, daß das Ich = Nicht — Ich wird, so muß sie umgekehrt dem Dogmatismus zufolge damit enden, daß Nicht — Ich = Ich wird. Die praktische Vernunft

muß

---

dari potest, quod norma sit veritatis? Sane, sicut lux se ipsam & tenebras manifestat, ita veritas norma sui & falsi est" — Was geht über die stille Wonne dieser Worte, das Ἑν και παν unsers bessern Lebens? —

muß dem Kriticismus zufolge auf Wiederherstellung des absoluten Ichs, dem Dogmatismus muß zufolge auf Wiederherstellung des absoluten Nicht—Ichs gehen. Es wäre interessant, ein konsequentes System des Dogmatismus zu entwerfen. Vielleicht geschiehet es noch.)

.... „Das höchste Verdienst des philosophischen Forschers ist nicht, abstrakte Begriffe aufzustellen, und aus ihnen Systeme herauszuspinnen. Sein lezter Zwek ist reines absolutes Seyn; sein gröstes Verdienst das, was sich nimmer auf Begriffe bringen, erklären, entwikeln läßt — kurz das Unauflösliche, das Unmittelbare, das Einfache — zu enthüllen und zu offenbaren" ....

§. X.

Das Ich enthält alles Seyn, alle Realität. Sollte es eine Realität ausserhalb

des Ichs geben, so würde sie mit der im Ich gesezten entweder übereinstimmen oder nicht. Nun ist alle Realität des Ichs bestimmt durch seine Unbedingtheit; es hat keine Realität, als insofern es unbedingt gesezt ist. Gäbe es also eine Realität ausser dem Ich, die mit der Realität im Ich übereinstimmte, so müßte diese Realität gleichfalls Unbedingtheit haben. Nun erhält aber das Ich alle seine Realität nur durch Unbedingtheit, mithin müßte Eine Realität des Ichs, die ausser ihm gesezt wäre, zugleich alle Realität desselben enthalten, d. h. es würde ein Ich ausser dem Ich geben, was (§. IX.) ungereimt ist. — Würde aber jene Realität ausser dem Ich seiner Realität widerstreiten, so würde durch das Sezen jener eine Realität im Ich, und, da das Ich schlechthin Einheit ist, das Ich selbst mit aufgehoben, was ungereimt ist. (Wir sprechen vom absoluten Ich. Dieses soll Innbegriff aller Realität seyn, und alle Realität soll ihm gleich gesezt,

d. h.

d. h. seine Realität seyn. Es soll die Data, die absolute Materie der Bestimmung alles Seyns, aller möglichen Realität enthalten. — Will man Einwürfe anticipiren, so müssen wir auch Antworten anticipiren. Unser Saz nemlich wäre freilich sehr bald widerlegt, wenn entweder ein vor allem Ich geseztes Nicht—Ich denkbar, oder das dem Ich ursprünglich und schlechthin entgegengesezte Nicht—Ich als absolutes Nicht—Ich realisirbar, kurz, wenn die Realität der Dinge an sich in der bißherigen Philosophie beweißbar wäre; denn alsdann würde alle ursprüngliche Realität ins absolute Nicht—Ich fallen.

Ding an sich nemlich wäre entweder das vor allem Ich gesezte Nicht—Ich; allein es ist schon bewiesen, daß ein vor allem Ich geseztes Nicht—Ich schlechterdings keine Realität habe, ja nicht einmal denkbar seyn könne, weil es sich nicht, wie das Ich selbst realisirt, und nur in der Entgegensezung

gegen das Ich, und zwar nicht gegen das bedingte, (denn dieses ist nur Korrelatum des Objects), sondern gegen das absolute Ich gedenkbar ist.

Oder wäre das Ding an sich das dem Ich in seiner Endlichkeit schlechthin entgegengesezte Nicht—Ich in seiner blossen Entgegensezung. Nun ist es zwar richtig, daß das Nicht—Ich ursprünglich dem Ich schlechthin, und blos als solches entgegengesezt wird, *) weßwegen auch das ursprüngliche Nicht—

*) Insofern das Nicht—Ich dem Ich ursprünglich entgegensezt wird, sezt es das Ich nothwendig voraus. Aber die Entgegensezung selbst geschieht schlechthin, so gut als das Sezen des Ichs: ebendeßwegen aber ist das der Realität schlechthin entgegengesezte nothwendig absolute Negation. Daß das Ich sich ein Nicht—Ich entgegengesezt, dafür läßt sich so wenig weiter ein Grund angeben, als

Nicht—Ich kein blos empirischer, abstrahirter Begriff seyn kann, (denn um einen solchen Begriff in der Erfahrung zu finden, müßte Erfahrung selbst, d. h. das Daseyn eines

als davon, daß es sich selbst schlechthin sezt. Aber ursprünglich kann überhaupt nichts, noch viel weniger aber etwas schlechthin entgegengesezt werden, wie doch geschieht, ohne daß zuvor etwas schlechthin gesezt ist. Das Ich könnte also selbst nicht endlich werden, wäre es nicht zuvor als unendlich gesezt. — Der zweite Grundsaz der Wissenschaft, der das Nicht—Ich dem Ich schlechthin entgegensezt, erhält insofern seinen Innhalt, (das Entgegengesezte), schlechthin, seine Form aber, (das Entgegensezen selbst), ist nur durch den ersten Grundsaz bestimmbar. — Der zweite Grundsaz soll aber nicht aus dem ersten analytisch hergeleitet werden, denn aus dem absoluten Ich kann kein Nicht—Ich hervorgehen, vielmehr findet ein Progressus von Thesis zu Antithesis, und

 von

eines Nicht—Ichs vorausgesezt werden), eben so wenig ein allgemeiner Begriff a priori; (denn es ist zwar nicht schlechthin gesezt, aber schlechthin entgegengesezt, muß also, als ein Entgegengeseztes, in der Qualität seines Entgegengeseztseyns eben so absolut (entgegengesezt) seyn, als das Ich gesezt ist.) Dieses ursprüngliche Entgegensezen des Nicht—Ichs schlechthin kann es auch allein möglich gemacht haben, sich ein absolutes Nicht—Ich vor allem Ich einzubilden. Denn, obgleich der Dogmatismus sich anstellt, als ob er im Stande wäre, ein Nicht—Ich vor allem Ich nicht entgegengesezt, sondern schlechthin gesezt zu denken, so wäre ihm

von da zu Synthesis statt. Es wäre freylich nicht zu begreifen, wie die gesammte Wissenschaft auf Einen Grundsaz gegründet werden könnte, wenn man annähme, daß sie in demselben gleichsam eingeschachtelt wäre; allein diß hat auch, so viel ich weiß, kein Philosoph behauptet.

ihm doch selbst das blosse Denken eines abso-
lut-gesezten Nicht—Ichs unmöglich gewe-
sen, hätte ihm nicht das absolut-entgegen-
gesezte vorgeschwebt, dem er dann überdieß
noch unvermerkt diejenige Realität lieh, die
nicht dem schlechthin entgegengesezten, son-
dern dem im Ich gesezten Nicht—Ich zu-
kömmt.

Jenes schlechthin entgegengesezte Nicht—
Ich nemlich ist zwar nicht schlechterdings un-
denkbar, wie das schlechthin (d. i. vor al-
lem Ich) gesezte Nicht—Ich, aber es hat
als solches schlechterdings keine, auch nicht
einmal denkbare, Realität. Denn es ist
eben deßwegen, weil es dem Ich schlechthin
entgegengesezt ist, nur als blosse Negation,
als absolutes Nichts gesezt, von dem sich also
auch nichts, schlechterdings nichts, als seine
blosse Entgegensezung gegen alle Realität aus-
sagen läßt. So wie wir ihm Realität mit-
theilen wollen, versezen wir es aus der blos-
sen Sphäre des absoluten Entgegensezens in

die Sphäre des Bedingten, im Ich Gesezten. Entweder ist es nemlich dem Ich schlechthin entgegengesezt, also absolutes Nicht—Ich, d. h. absolutes Nichts, oder es wird zum Etwas, zum Ding, d. i. es wird nimmer schlechthin entgegengesezt, sondern bedingt, ins Ich gesezt, d. h. es hört auf, Ding an sich zu seyn.

Will man also das dem Ich ursprünglich und schlechthin entgegengesezte Nicht—Ich Ding an sich nennen, so geht das recht gut an, sobald man nur unter Ding an sich absolute Negation aller Realität versteht; will man ihm aber als schlechthin entgegengeseztem Nicht—Ich Realität beylegen, so ist dieß nur durch eine Täuschung der empirischen Einbildungskraft möglich, die ihm diejenige Realität leiht, die dem Nicht—Ich nur in der Qualität seines Geseztseyns im Ich zukömmt. Da nemlich dem ursprünglich entgegengesezten Nicht — Ich schlechterdings keine Realität, sondern blosse

Nega-

Negation, weder reines noch empirisches Seyn, sondern gar kein Seyn, (absolutes Nichtseyn), zukömmt, so muß es, wenn es Realität bekommen soll, dem Ich nicht schlechthin entgegen, sondern in ihm selbst gesezt seyn. Insofern nemlich das Ich sich ursprünglich ein Nicht—Ich entgegensezt, (dasselbe nicht blos ausschließt, wie das absolute Ich), sezt es sich selbst als aufgehoben. Da es aber zugleich sich selbst schlechthin sezen soll, so sezt es hinwiederum das Nicht—Ich als schlechthin aufgehoben = 0. Sezt es also das Nicht—Ich schlechthin, so hebt es sich auf, sezt es sich schlechthin, so hebt es das Nicht—Ich auf — und doch sollten beide gesezt seyn. Dieser Widerspruch ist nicht lösbar, als nur dadurch, daß das Ich sich das Nicht—Ich gleich sezt. Allein dem widerstrebt die Form des Nicht—Ichs. Mithin kann es dem Nicht—Ich nur Realität mittheilen, es kann das Nicht—Ich nur sezen als Realität, verbunden mit Negation.

gation. Das Nicht—Ich hat also so lange keine Realität, als es dem Ich nur entgegengesezt d. h. reines, absolutes Nicht—Ich ist, sobald ihm Realität mitgetheilt wird, muß es in den Innbegriff aller Realität, ins Ich gesezt werden, d. i. es muß aufhören, reines Nicht—Ich zu seyn. Um es nemlich in sich sezbar zu machen, (was nothwendig ist, da es zwar dem Ich entgegen—aber doch gesezt seyn soll), ist das Ich schlechthin genöthigt, ihm seine Form, die Form des Seyns und der Realität, der Unbedingtheit und der Einheit mitzutheilen. Dieser Form aber widerstrebt die Form des ursprünglich entgegengesezten Nicht—Ichs; mithin ist die Uebertragung der Form des Ichs an das Nicht—Ich nur durch Synthesis beider möglich, und aus dieser ubertragenen Form des Ichs, der ursprünglichen Form des Nicht—Ichs, und der Synthesis dieser beiden entstehen die Kategorien, durch welche allein das ursprüngliche Nicht—Ich Realität

erhält,

erhält, (vorstellbar wird), ebendeßwegen aber aufhört, absolutes Nicht—Ich zu seyn.

Mithin ist die Idee von Ding an sich schlechterdings nicht, weder durch ein vor allem Ich geseztes, noch durch das dem Ich ursprünglich entgegengesezte Nicht—Ich zu realisiren. Aber eben so leicht könnte der Saz, daß im Ich alle Realität enthalten sey, umgestossen werden, wenn die theoretische Idee eines objectiven, ausser dem Ich vorhandenen Innbegriffs aller Realität realisirbar wäre. Wir räumen es selbst ein, daß das Ende aller theoretischen Philosophie Ende des absoluten Ichs, und die höchste Synthesis, durch welche die theoretische Vernunft den Widerstreit zwischen Ich und Nicht—Ich zu lösen versucht, irgend ein X ist, in welchem diese beide Realitäten, das Ich, und das im Ich gesezte Nicht—Ich, als einem Innbegriff aller Realität, vereinigt werden sollen, daß demnach dieses X als etwas ausser dem Ich, also = Nicht—Ich, aber

 eben.

ebensowohl als etwas ausser dem Nicht—Ich, also = Ich bestimmt ist, kurz, daß die theoretische Vernunft sich genöthigt sieht, zu einem absoluten Innbegriff aller Realität = Ich = Nicht—Ich seine Zuflucht zu nehmen, und eben dadurch das absolute Ich als Innbegriff aller Realität aufzuheben.

Aber diese höchste Synthesis der theoretischen Vernunft, die anders nichts, als der lezte, mißlungene, bis auf's äusserste Extrem getriebene Versuch, den Widerstreit zwischen Ich und Nicht—Ich beizulegen, ist, wird für uns, obgleich sie die absolute Realität des absoluten Ichs geradezu aufzuheben scheint, doch zugleich selbst der vollgültigste Bürge derselben, weil das Ich niemals genöthigt seyn könnte, jenen Widerstreit durch die Idee eines objectiven Inbegriffs aller Realität beizulegen, wäre nicht dieser Widerstreit erst dadurch entstanden, daß das Ich ursprünglich und vor allem Nicht — Ich als Innbegriff aller Realität gesezt ist. Denn

wäre dieß nicht der Fall, so könnte das Nicht — Ich eine vom Ich unabhängige, und mit der Realität des Ichs zugleich sezbare Realität haben, mithin gäbe es keinen Widerstreit zwischen beiden, also wäre auch keine Synthesis, und kein objectiver Innbegriff, kein δοχειον widerstreitender Realität nothwendig. Ebenso wäre ohne jene Voraussezung, daß das absolute Ich Innbegriff aller Realität sey, keine practische Philosophie denkbar, deren Ende Ende alles Nicht — Ichs und Wiederherstellung des absoluten Ichs in seiner höchsten Identität, d. h. als Innbegriffs aller Realität seyn muß. *)

*) Man kann sich die Sache versinnlichen. — Das Absolute Ich beschreibt eine unendliche Sphäre, die alle Realität befaßt. Dieser wird nun erst eine andere, gleichfalls unendliche Sphäre entgegengesezt, (nicht nur ausgeschlossen), die alle Negation befaßt, (absolutes Nicht

§. XI.

Enthält das Ich alle Realität, so ist es unendlich. Denn wodurch anders sollte es begränzt werden, als entweder durch eine Rea-

---

Nicht — Ich). Diese Sphäre ist also schlechthin = o; jedoch erst dann, wann die absolute Sphäre der Realität schon beschrieben ist, und nur im Gegensaz gegen diese möglich. Denn absolute Negation bringt sich nicht selbst hervor, sondern ist nur im Gegensaz gegen absolute Realität bestimmbar. Eine unendliche Sphäre ausser einer, vorher gesezten, gleichfalls unendlichen, ist schon ein Widerspruch, und ihr Geseztseyn ausser dieser schließt es schon in sich, daß sie absolute Negation seyn muß. Denn wäre sie dieß nicht, so wäre sie nicht ausser jener unendlichen Sphäre, sondern fiele mit ihr zusammen. Die absolute Sphäre des Nicht — Ichs also, wenn sie blos schlechthin gesezt würde, müßte

Realität ausser ihm, was (§. X.) unmöglich ist, oder durch eine Negation ausser ihm, was abermals unmöglich ist, ohne es selbst vorher als schlechthin nichtbegränzt zu

---

müßte das Ich ganz aufheben, denn eine unendliche Sphäre duldet keine andere ausser ihr. Aber eben deßwegen müßte umgekehrt auch die Sphäre des Ichs die des Nicht — Ichs aufheben, weil jene als unendlich gesezt ist. Und doch sollen beide gesezt seyn. Mithin bleibt zunächst nichts übrig, als ein Streben drs Ichs, jene unendliche Sphäre des Nicht — Ichs in seine Sphäre zu ziehen, denn sie soll gesezt werden, und Sezen überhaupt ist nur im Ich möglich. Allein dem widerstrebt die absolute Negation dieser Sphäre, mithin ist sie nur mit Negation in jener sezbar. Also wird die unendliche Sphäre der Negation, wenn sie in die unendliche Sphäre der Realität gesezt werden soll, eine endliche Sphäre der Realität

zu sezen, da Negation als solche nur im Gegensaz gegen ein Absolutes bestimmbar ist; oder durch sich selbst, dann wäre es nicht schlechthin, sondern unter Bedingung einer Gränze

---

alität d. h. sie ist nothwendig nur als Realität, mit Negation verbunden, in derselben sezbar. Dadurch entsteht also zugleich Einschränkung des Ichs; die Sphäre des Ichs wird zwar nicht ganz aufgehoben, aber es ist nothwendig, daß Negation, d. h. Schranke in sie gesezt werde. Nun kann die endliche Sphäre streben, selbst die unendliche in sich zurükzuziehen, und sich zum Mittelpunkt der gesammten Sphäre zu machen, von dem aus die Strahlen der Unendlichkeit so gut als die Schranken der Endlichkeit ausgehen, was sich widerspricht. Ist nun der Widerstreit zwischen Ich — und Nicht — Ich in der höchst möglichen Synthesis (Ich = Nicht — Ich) ausgedrükt, so bleibt, um ihn zu lösen, nichts mehr übrig, als gänz-

Gränze gesezt, was abermals unmöglich ist. — Das Ich muß schlechthin unendlich seyn. Wäre eines seiner Attribute endlich, so wäre es diesem Attribute zufolge selbst endlich, also zugleich unendlich und endlich. Demnach müssen auch alle Attribute des Ichs unendlich seyn. Denn das Ich ist nur durch das, was es ist, d. h. durch seine Attribute unendlich. — Könnte man die Realität des Ichs in mehrere Theile zerlegen, so würden diese Theile entweder die Unendlichkeit der Realität beibehalten oder nicht. Im erstern Falle gäbe es ein Ich ausser dem Ich, (denn wo Unendlichkeit ist, da ist Ich), eine Unendlichkeit ausser der Unendlichkeit, was ungereimt ist: im andern Falle könnte das Ich durch Theilung aufhören,

ren,

gänzliche Zerstörung der endlichen Sphäre, d. h. Erweiterung derselben bis zum Zusammenfallen mit der Unendlichen. (praktische Vernunft).

ren, d. h. es wäre nicht unendlich, es wäre nicht absolute Realität. Das Ich ist also untheilbar. Ist es untheilbar, so ist es auch unveränderlich. Denn da es durch nichts ausser sich verändert werden kann (§. VIII.), so müßte es durch sich selbst verändert werden, also müßte ein Theil desselben den andern bestimmen, d. h. es wäre theilbar. Das Ich aber soll immer sich selbst gleich, und absolute ausserhalb alles Wechsels gesezte Einheit seyn.

§. XII.

Wenn Substanz das Unbedingte ist, so ist das Ich die einige Substanz. Denn gäbe es mehrere Substanzen, so gäbe es ein Ich ausser dem Ich, was ungereimt ist. Demnach ist alles, was ist, im Ich, und ausser dem Ich ist nichts. Denn das Ich enthält alle Realität (§. VIII.) und alles, was ist, ist durch Realität. Also ist alles im Ich. — Ohne Realität ist nichts, nun

ist keine Realität ausser dem Ich, also ist nichts ausser dem Ich. Ist das Ich die einzige Substanz, so ist alles, was ist, blosses Accidens des Ichs.

Wir stehen an der Grenze alles Wissens, über welche hinaus alle Realität, alles Denken und Vorstellen verschwindet. Alles ist nur im Ich und für das Ich. Das Ich selbst ist nur für sich selbst. Um irgend etwas anders zu finden, müssen wir schon vorher etwas gefunden haben; zu einer objectiven Wahrheit gelangen wir nur durch eine andre Wahrheit — aber zum Ich nur durch das Ich, deßwegen, weil Ich nichts, gar nichts, als blosses Ich ist, weil es nur insofern ist, als es nur für sich selbst, und für alles, was ausser ihm ist, nichts, gar nichts (= o) d. h. gar kein Object ist: denn es ist blos, nicht insofern es gedacht wird, sondern insofern es sich selbst denkt. —

Um Wahrheit zu finden, mußt du ein Princip aller Wahrheit haben: seze es so

hoch als du willst, es muß doch im Lande der Wahrheit liegen, im Lande, das du erst suchen willst. Wenn du aber alle Wahrheit durch dich selbst hervorbringst, wenn der lezte Punkt, an dem alle Realität hängt, dein Ich ist, und dein Ich nur durch sich selbst und für sich selbst ist, so ist alle Wahrheit und alle Realität dir unmittelbar gegenwärtig. Du beschreibst, indem du dich selbst sezst, zugleich die ganze Sphäre der Wahrheit, der Wahrheit, die nur durch dich und für dich Wahrheit ist. Alles ist nur im Ich und für das Ich. Im Ich hat die Philosophie ihr Ἑν και παν gefunden, nach dem sie bisher als dem höchsten Preiße des Siegs gerungen hat. Auf meinem Ich ruht alles Daseyn: mein Ich ist alles, in ihm und zu ihm ist alles, was ist: ich nehme mein Ich hinweg, und alles, was ist, ist nichts.

Anmerkung.

Ihr wollt mit eurem abgeleiteten Begriff von Substantialität des Nicht — Ichs die höchste des absoluten Ichs messen. Oder glaubt ihr, das ihr den Urbegriff der Substantialität im Nicht — Ich gefunden habt?

Freilich hat die Philosophie schon längst einen Begriff von Substantialität des Nicht — Ichs aufgestellt. Um die unwandelbare Identität eures Ichs zu retten, müßt ihr nothwendig auch das Nicht — Ich, dessen Urform Vielheit ist, zur Identität erheben, und dem Ich gleichsam assimiliren. Damit es nicht als Nicht — Ich, d. h. als Vielheit mit eurem Ich zusammenfalle, sezt es eure Einbildungskraft in den Raum: damit aber euer Ich, indem es, um die Synthesis zu vollbringen, die Vielheit aufnimmt, nicht ganz zerstreut wer-

de, sezt ihr die Vielheit selbst in Wechsel (Succession), und für jeden Punkt des Wechsels wider dasselbe, durch ein identisches Streben bestimmte, Subject; so erhaltet ihr vermittelst der Synthesis selbst, und der mit der Synthesis zugleich hervorgebrachten Formen des Raums und der Zeit ein in Raum und Zeit bei allem Wechsel beharrendes Object — eine übergetragene (gleichsam geliehene) Substantialität, die aber ebendeßwegen nicht begreiflich ist, ohne eine ursprüngliche, nicht übergetragene, Substantialität des absoluten Ichs vorauszusezen, deren Begriff auch allein der kritischen Philosophie möglich machte, den Ursprung der Kategorie der Substanz ins Reine zu bringen.

Spinoza war es, der vorher schon jenen Urbegriff der Substantialität in seiner ganzen Reinheit gedacht hatte. Er erkannte, daß ursprünglich allem Daseyn

ein

ein reines unwandelbares Urseyn, allem Entstehenden und Vergehenden etwas durch sich selbst bestehendes zu Grunde liegen müßte, in welchem und durch welches erst alles, was Existenz hätte, zur Einheit des Daseyns gekommen wäre. Man bewies ihm nicht, daß diese unbedingte, unwandelbare Urform alles Seyns nur in einem Ich gedenkbar seye. Man hielt ihm den abstrahirten Begriff von Substantialität der Erscheinungen entgegen — (denn, solange der Urbegriff nicht entdekt war, war der abgeleitete, übergetragene, obgleich vor aller Erfahrung, doch nur in Bezug auf sie mögliche Begriff von Substantialität der Erscheinungen ein blos abstrahirter Begriff) — als ob Spinoza diesen nicht recht gut gekannt, und unzähligemal erklärt gehabt hätte, daß es ihm nicht um das in Zeit und Wechsel beharrende, sondern um das ausser al-

ler Zeit unter der Urform der Unwandelbarkeit gesezte zu thun sey, daß jener abgeleitete Begriff selbst ohne den Urbegriff keinen Sinn und keine Realität habe u. s. w. Man suchte also, das Unbedingte durchs Bedingte zu widerlegen. Der Erfolg ist bekannt.

§. XIII.

Wenn ausser dem Ich nichts ist, so muß das Ich alles in sich, d. h. sich gleich sezen. Alles, was es sezt, muß nichts, als seine eigene Realität in ihrer ganzen Unendlichkeit seyn. Das absolute Ich kann sich zu nichts bestimmen, als überall unendliche Realität, d. h. sich selbst zu sezen.

Wollen wir das Sezende, weil wir kein anders Wort haben, Ursache, und eine Ursache, die nichts ausser sich, alles in sich selbst, sich gleich sezt, immanente Ursache nennen, so ist das Ich immanente Ursache alles dessen, was ist. Was also ist, ist nur

dadurch, daß es Realität hat. Sein Wesen (essentia) ist Realität, denn es verdankt sein Seyn (Esse) nur der unendlichen Realität; es ist nur insofern, als die Urquelle aller Realität ihm Realität mitgetheilt hat. Das Ich ist also nicht nur Ursache des Seyns, sondern auch des Wesens alles dessen, was ist. Denn alles, was ist, ist nur durch das, was es ist, d. i. durch sein Wesen, durch seine Realität, und Realität ist ist nur im Ich. (Wer alle diese Säze mit Säzen widerlegen will, auf die wir selbst späterhin kommen müssen, mag es immerhin thun. Er wird aber finden, daß er sich die Mühe hätte ersparen können, und daß der Widerspruch, der die hier aufgestellten Säze erwartet, gerade Problem der ganzen Philosophie ist. Doch wird er einräumen, daß vor der Anthitesis Thesis, und beide vor der Synthesis vorhergehen müssen).

§. XIV.

Die höchste Idee, welche die Kaussalität der absoluten Substanz (des Ichs) ausdrükt, ist die Idee von absoluter Macht. Denn das Ich bringt sich selbst hervor, sezt alle Realität in sich selbst, und zernichtet alles Entgegenstrebende schlechthin durch absolute Selbstmacht.

1. Kann man das Reine mit empirischem Masse messen? Könnt ihr euch nicht von allen empirischen Bestimmungen jener Idee, die eure Imagination euch zuführt, losreissen, so suchet die Schuld eures Mißverständnisses nicht in der Idee, sondern in euch selbst. Diese Idee ist so ferne von allem Empirischen, daß sie sich nicht nur weit darüber erhebt, sondern es sogar vernichtet. — Auch für Spinoza war sie einzige Bezeichnung der Kaussalität der absoluten Substanz. Die absolute Macht der einigen Substanz ist ihm das Lezte, ja vielmehr

mehr das Einige. In ihr ist, nach Spinoza, keine Weisheit; denn ihr Handeln selbst ist Gesez: kein Wille, denn sie handelt, aus der Selbstmacht ihres Wesens, aus der Nothwendigkeit ihres Seyns. Sie handelt nicht zufolge einer Bestimmung, durch irgend eine ausser ihr vorhandene Realität, (ein Gut, eine Wahrheit); sie handelt nach ihrem Wesen, nach der unendlichen Vollkommenheit ihres Seyns aus unbedingter Macht. Ihr Wesen selbst ist nur diese Macht. *)

*) Eth. L. I. Prop. XXXI. — Prop. XXXII. Deus non agit *ex ratione boni*, sed ex *naturæ suæ perfectione.* Qui illud statuunt, videntur aliquid extra Deum ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendat, vel ad quod tanquam ad certum scopum collimat, quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subjicere. — Prop. XXXIII. Dei *potentia* est ipsius *essentia.*

Diese erhabenste Idee im Systeme Spinoza's fand man nicht nur theoretisch falsch, sondern auch durch praktische Gründe widerlegbar. Diese Idee, sagte man, hebe alle Begriffe von freier, obwohl durch Geseze bestimmter Weisheit auf, weil man sich nämlich einerseits nicht zu der reinen Vorstellung einer absoluten Macht, die nicht nach Gesezen ausser sich, sondern nur durch die Geseze ihres Seyns, durch ihr Seyn selbst, als solches, handelt, erhoben hatte, und andrerseits, weil man nicht bedachte, daß jener Begriff von Weisheit, da er nur unter Voraussezung einer Einschränkung denkbar ist, selbst ein Unding seyn müßte, wenn nicht als das lezte Ziel ihres Strebens absolute Macht, die aus innerer Nothwendigkeit ihres Wesens schlechthin handelt, die nimmer Wille, nimmer Tugend, nimmer Weisheit, nimmer Glükseligkeit, sondern Macht schlechthin ist, vorausgesezt wird.

Anmerkung.

Freilich hat Kant von Moralität und verhältnißmäßiger Glükseligkeit als dem höchsten Gut und dem lezten Endzweke gesprochen. Aber er wußte es selbst am besten, daß Moralität ohne höhern Endzwek selbst keine Realität habe, daß sie Einschränkung, Endlichkeit voraussetze, und nicht als leztes Ziel selbst, sondern nur als Annäherung zu demselben denkbar seye. Eben so vermied er überall sich über das Verhältniß von Glükseligkeit zur Moralität bestimmt zu erklären, unerachtet er wohl wußte, daß Glükseligkeit als blosses Ideal der Einbildungskraft nichts als ein Schema seye, durch welches die praktische Vorstellbarkeit des Nicht—Ichs vermittelt werde *), also

*) Da das Nicht—Ich Gegenstand eines Strebens des Ichs werden soll, so muß

also nicht zum (lezten) Endzwek gehören könne, da dieser auf Identifikation des Nicht—Ichs mit dem Ich, d. h. auf gänzliche Zernichtung desselben, als Nicht —

---

muß es von der Form der Bedingtheit zur Form der Unbedingtheit gesteigert werden. Allein, da das Nicht—Ich als Nicht—Ich Gegenstand dieses Strebens seyn soll, so kann dadurch nur sinnliche d. h. imaginirbare Unbedingtheit, d. h. Erhebung des Nicht—Ichs selbst zu einer Form, die durch keine Form des Verstandes oder der Sinnlichkeit erreichbar ist, entstehen.

Eine solche Vermittlung des Bedingten und Unbedingten ist nur durch die Einbildungskraft gedenkbar. Die Idee von Glükseligkeit entsteht also ursprünglich durch eine blos theoretische Operation. Praktisch vorgestellt aber ist sie nichts als nothwendige Zusammenstimmung des Nicht—Ichs mit dem Ich, und da diese Zusammenstimmung eine

unend-

— Ichs, durch absolute Selbstmacht geht, daß demnach das Streben nach empirischer Glükseligkeit (als einer durch Natur bewirkten Uebereinstimmung der Objecte

unendliche Aufgabe für das Ich ist, bleibt sie selbst in praktischer Bedeutung eine Idee, die nur in unendlichem Fortschritt realisirt wird. Aber in praktischer Bedeutung ist sie auch ganz identisch mit dem lezten Endzwek des Ichs, und insofern, da Moralität stuffenweise Annäherung zum lezten Endzwek ist, kann sie freilich als das, nur durch Moralität realisirbare, mit Moralität immer in gleichem Verhältniß stehende, vorgestellt werden. Und in dieser Bedeutung allein kann Kant Glükseligkeit im Verhältniß mit Moralität gedacht haben. Man kann empirische Glükseligkeit, als zufällige Uebereinstimmung der Objecte mit unserm Ich erklären. Empirische Glükseligkeit kann also unmöglich als im Zusammenhang mit Moralität gedacht werden. Denn diese geht nicht auf zufällige,

jecte mit dem Ich) selbst unvernünftig sey, ohne vorauszusezen, daß das lezte Ziel alles Strebens nicht sie selbst, sondern gänzliche Erhebung über ihre Sphäre seye *), daß wir also in's Unendliche fort

---

lige, sondern auf nothwendige Uebereinstimmung des Nicht—Ichs mit dem Ich. Reine Glükseligkeit besteht also gerade in Erhebung über die empirische Glükseligkeit, die reine schließt die empirische nothwendig aus. Aber es ist sehr begreiflich, warum man bei Kant, so oft von Glükseligkeit die Rede war, immer empirische Glükseligkeit verstand; aber zu verwundern ist, daß, so viel ich weiß, noch niemand die moralische Verderblichkeit eines solchen Systems gerügt hat, das empirische Glükseligkeit als mit Moralität, nicht durch inneren Zusammenhang, sondern blos durch äussere Kaussalität verbunden vorstellt.

*) Wäre nicht der lezte Endzwek alles Strebens des Ichs Identificirung des Nicht—Ichs

fort streben müssen, nicht glükselig zu werden, sondern der Glükseligkeit gar nimmer zu bedürfen, ja ihrer ganz unfähig zu werden, und unser Wesen selbst zu einer Form zu erheben, die der Form der Glükseligkeit sowohl, als der ihr entgegengesezten Form geradezu widerspricht.

Das

Ichs mit sich selbst, so würde die zufällige, durch Natur bewirkte Uebereinstimmung der Objecte mit unserem Ich gar keinen Reiz für uns haben. Nur indem wir eine solche Uebereinstimmung in Bezug auf unsere ganze Thätigkeit (die vom untersten Grade an bis zum höchsten auf nichts anders, denn Uebereinstimmung des Nicht—Ichs mit dem Ich geht) denken, betrachten wir jene zufällige Uebereinstimmung als Begünstigung (nicht als Belohnung), als ein freiwilliges Entgegenkommen der Natur, als eine unerwartete Unterstüzung, die sie unserer gesammten (nicht nur unserer moralischen) Thätigkeit angedeihen läßt.

* * *

Das absolute Ich nemlich fordert schlechthin, daß das endliche Ich ihm gleich werde, d. h. daß es alle Vielheit und allen Wechsel in sich schlechthin zernichte. Was für das endliche, durch ein Nicht—Ich beschränkte, Ich, moralisches Gesez ist, ist für das unendliche Naturgesez, d. h. es ist zugleich mit und in seinem blossen Seyn gegeben. Das unendliche Ich ist bloß insofern, als es sich selbst gleich, als es durch seine blosse Identität bestimmt ist; es soll nicht erst sein Seyn bloß durch Identität mit sich selbst bestimmen. Das unendliche Ich also kennt gar kein Moralgesez, und ist seiner Kaussalität nach bloß als absolute, sich selbst gleiche, Macht bestimmt. Aber moralisches Gesez, obgleich es blos in Bezug auf Endlichkeit statt findet, hat doch selbst keinen Sinn und Bedeutung, wenn es nicht als End-

zwek alles Strebens Unendlichkeit des Ichs und seine eigene Umwandlung in ein blosses Naturgesez *) des Ichs aufstellt. — Das moralische Gesez im endlichen Wesen ist also vorerst Schema des Naturgesezes, wodurch das Seyn des Unendlichen bestimmt ist; was durch dieses als Seyend vorgestellt wird, muß jenes als Gefordert vorstellen. Da nun das höchste Gesez, wodurch das Seyn des unendlichen Ichs bestimmt ist, das Gesez seiner Identität ist (§. VII.), so muß das Moralgesez im endlichen Wesen diese Identität nicht als Seyend, sondern als Gefordert vorstellen, und das höchste Gesez für das endliche Wesen ist dem-

*) Man kann also auch sagen, der lezte Endzwek des Ichs sey, die Freiheitsgeseze zu Naturgesezen, und die Naturgeseze zu Freiheitsgesezen zu machen, im Ich Natur, in der Natur Ich hervorzubringen.

demnach dieses: Seye absolut — identisch mit dir selbst. *)

Allein insofern dieses Gesez auf ein moralisches Subject, d. h. auf ein durch Wechsel und Vielheit bedingtes Ich angewandt werden soll, widerstrebt dieses jener Form der Identität schlechthin, und das Gesez wird nur durch einen neuen Schematismus anwendbar auf dasselbe. Dem moralischen Urgesez des endlichen

Ichs:

*) Dieses Gesez läßt sich durch alle der Urform der Identität untergeordnete Formen verfolgen. Der Quantität nach ausgedrükt heißt es: seye schlechthin Eines. Der Qualität nach: seze alle Realität in dich, d. h. alle Realität dir gleich. Der Relation nach: sey von aller Relation, d. i. von aller Bedingtheit frei. — Der Modalität nach: seze dich ausser aller Sphäre des Daseyns, seze dich in die Sphäre des reinen absoluten Seyns (unabhängig von aller Form der Zeit u. s. w.)

Ichs: Seye identisch, widerstrebt nemlich das Naturgesez desselben Ichs, kraft dessen es nicht — identisch, d. h. Vielheit — nicht seyn soll, sondern — ist. Dieser Widerstreit zwischen dem Moral- und zwischen dem Naturgesez der Endlichkeit kann nur durch ein neues Schema, nemlich das des Hervorbringens in der Zeit vermittelt werden, so daß nun jenes Gesez, das auf eine Forderung des Seyns geht, zu einer Forderung des Werdens wird. Das moralische Urgesez in seiner ganzen Versinnlichung ausgedrükt, lautet daher so: werde identisch, erhebe (in der Zeit) die subjectiven Formen deines Wesens zu der Form des Absoluten. (Das reine moralische Urgesez schließt schon alle subjective Formen (alle Formen, die nur dem durch Objecte bedingten Ich angehören), aus, und fordert geradezu: sey identisch! Diesem Gesez aber wider-

 stre-

streben eben jene Formen schlechthin, mithin ist eine Synthesis nothwendig, in die sie selbst, aber nimmer als Formen des Subjects, (des Endlichen), sondern als Formen des Absoluten aufgenommen werden. *) (Durch

*) Verfolgen wir dieses schematisirte Gesez wiederum durch die untergeordneten Formen, so erhält man folgende Geseze: der Quantität nach: werde schlechthin Eines. (Was erst Einheit wird, sezt Vielheit in sich voraus, und wird es nur durch Erhebung derselben zur Einheit: also ist jener Ausdruk identisch mit diesem: Erhebe die Vielheit in dir zur Einheit, d. h. werde eine in dir selbst beschlossene Totalität.) Der Qualität nach: werde Realität schlechthin! (was Realität wird, wird es im Streit gegen Negation, also kann es auch so ausgedrükt werden: Erhebe die Negation in dir zur Realität, d. h. gieb dir eine Realität, die ins Unendliche fort (in der Zeit) nie aufgehoben werden kann).

— Der

(Durch diesen Schematismus des moralischen Gesezes wird die Idee von moralischem Fortschritt und zwar von Fortschritt ins Unendliche möglich. Das absolute Ich ist das einige Ewige, aber

— Der Relation nach: werde absolut unbedingt, strebe nach absoluter Kaussalität — abermals Ausdruk eines ursprünglichen Widerstreits, also ebensoviel, als: mache die passive Kaussalität in dir identisch mit der activen, (bringe Wechselwirkung hervor, mache, daß, was passive Kaussalität in dir ist, zugleich active, und was active ist, passive werde). Der Modalität nach: strebe, dich in die Sphäre des absoluten Seyns, unabhängig vom Zeitwechsel, zu sezen. Streben ist nur in der Zeit möglich, mithin ist ein Streben, sich ausser alles Zeitwechsels zu sezen, ein Streben in aller Zeit. Also kann jenes Gesez auch so ausgedrükt werden: Werde ein nothwendiges Wesen, ein Wesen, das in aller Zeit beharrt.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

ebendeßwegen muß das endliche Ich, da es strebt, identisch mit ihm zu werden, auch nach reiner Ewigkeit streben, also, da es das, was im unendlichen Ich als Seyend gesezt ist, in sich als Werdend ausdrükt, in sich selbst auch werdende d. i. empirische Ewigkeit, unendliche Dauer sezen. Das lezte Ziel des endlichen Ichs ist also Erweiterung biß zur Identität mit dem Unendlichen. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewußtseyns, d. h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Object, also auch kein Bewußtseyn und keine Einheit des Bewußtseyns, Persönlichkeit. Mithin kann das lezte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden. — Der lezte Endzwek des endlichen Ichs sowohl als des Nicht — Ichs, d. h. der Endzwek der Welt ist ihre Zernichtung,

tung,

tung, als einer Welt, d. h. als eines Innbegriffs von Endlichkeit (des endlichen Ichs und des Nicht — Ichs). Zu diesem Endzwek findet nur unendliche Annäherung statt — daher unendliche Fortdauer des Ichs, Unsterblichkeit.

Gott in theoretischer Bedeutung ist Ich = Nicht — Ich, in praktischer absolutes Ich, das alles Nicht — Ich zernichtet. Insofern das unendliche Ich schematisch als leztes Ziel des endlichen, also ausser demselben vorgestellt wird, kann Gott in der praktischen Philosophie zwar als ausser dem endlichen (schematisch), aber nur als identisch mit dem unendlichen vorgestellt werden.

* * *

Aus diesen Deductionen erhellt, daß die Kaussalität des unendlichen Ichs schlechterdings nicht als Moralität, Weisheit

u. s. w. sondern nur als absolute Macht, die die ganze Unendlichkeit erfüllt, und nichts Widerstrebendes, selbst nicht das als unendlich vorgestellte Nicht — Ich, in ihrer Sphäre duldet, vorgestellt werden kann: daß also auch das Moralgesez, selbst in seiner ganzen Versinnlichung, nur in Bezug auf ein höheres Gesez des Seyns, das im Gegensaz gegen das Gesez der Freiheit, Naturgesez heissen kann, Sinn und Bedeutung erhalte. Freilich werden diejenige mit diesen Deductionen nicht zufrieden seyn, die das Ziel unsers moralischen Strebens so nah und so tief als nur immer möglich zu steken bemüht sind — auch nicht diejenige, die an den Kantischen Buchstaben und an den einigen Punkt ihres empirischen Systems, den er scheinbar noch übrig ließ, schon wieder eine so grosse Menge von Postulaten der Glükseligkeit angehängt haben, da doch, wenn Glükseligkeit nicht

als

als identisch mit dem lezten Endzwek, d. h. als gänzliche Erhebung über alle Sphäre empirischer Glükseligkeit gedacht wird, sie selbst nicht einmal zu den Forderungen der moralischen Vernunft gehören kann, und doch nur dieser Forderungen erlaubt sind; — eben sowenig diejenigen, die glauben konnten, daß Kant eine Erkenntniß, die er in der theoretischen Philosophie für unmöglich hielt, in der praktischen für möglich halten, und also in dieser die übersinnliche Welt (Gott u. s. w.) wieder als etwas ausser dem Ich, als Object aufstellen könne, als ob nicht, was Object ist, möge es nun zum Object geworden seyn, wodurch es wolle, auch für die theoretische Philosophie Object, d. h. erkennbar werden müßte. (Was nur Object ist, muß auch erkennbar seyn, im Kantischen Sinne des Worts, d. h. sinnlich anschaubar, und durch Katego-

rien denkbar. — Siehe unten). — Freilich führt nach Kant das Uebersinnliche in der theoretischen Philosophie auf Widersprüche, weil diese alles Absolute (alles Ich) zernichtet; freilich führt nach ebendemselben die praktische Philosophie in's übersinnliche Gebiet, weil sie umgekehrt alles theoretische vernichtet, und das, was allein intellectual angeschaut wird (das reine Ich), wiederherstellt. Aber da wir nur durch Wiederherstellung des absoluten Ichs in die übersinnliche Welt kommen, was wollen wir dann in ihr anders, als nur das Ich, wieder finden? — also keinen Gott, als Object, überhaupt kein Nicht — Ich, keine empirische Glükseligkeit u. s. w. blosses reines absolutes Ich!

§. XV.

Das Ich ist, weil es ist, ohne alle Bedingung und Einschränkung. Seine Urform

ist die des reinen, ewigen Seyns: von ihm kann man nicht sagen: es war, es wird seyn, sondern schlechthin: es ist. Wer es anders, denn nur durch sein Seyn schlechthin bestimmen will, muß es in die empirische Welt herabziehen. Es ist schlechthin, also ausser aller Zeit gesezt, die Form seiner intellectualen Anschauung ist Ewigkeit. Es ist unendlich durch sich selbst; auch nicht eine vage Unendlichkeit, dergleichen die Einbildungskraft, als an die Zeit gebunden, sich vorstellt, vielmehr ist es die bestimmteste, in seinem Wesen selbst enthaltne, Unendlichkeit, seine Ewigkeit ist selbst die Bedingung seines Seyns. Insofern das Ich ewig ist, hat es gar keine Dauer. Denn Dauer ist nur in Bezug auf Objecte denkbar. Man spricht von einer Ewigkeit der Dauer (æuiternitas), d. i. von einem Daseyn in aller Zeit, aber Ewigkeit im reinen Sinne des Worts (æternitas), ist Seyn in keiner Zeit. Die reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich: dieser

widerstrebt das Daseyn des Nicht — Ichs in bestimmter Zeit, welchen Widerstreit dann die transcendentale Einbildungskraft durch das Daseyn zu aller Zeit, d. h. durch die Vorstellung empirischer Ewigkeit vereiniget. *)

Allein

*) Der Gang aller Synthesis ist der, daß sie, was im absolut Gesezten absolut gesezt ist, im Entgegengesezten bedingt (mit Einschränkung) sezt. So ist das Nicht — Ich in seiner ursprünglichen Entgegensezung absolut, deßwegen aber auch als schlechthin = 0 gesezt, denn ein unbedingtes Nicht — Ich ist ein Widerspruch, d. h. schlechthin nichts. Nun erhält zwar das Nicht — Ich in der Synthesis Realität, verliert aber ebendadurch seine Unbedingtheit, d. h. es wird Realität, mit Negation verbunden, bedingte (limitirte) Realität. So ist das Nicht — Ich ursprünglich ausserhalb aller Zeit gesezt, wie das Ich, dafür aber auch schlechthin = 0; erhält es Realität, so verliert es dadurch sein

Gesezt.

Allein diese empirische Ewigkeit, (figürlich durch eine immerfort verlängerte Linie darstellbar), ist selbst ohne den Urbegriff reiner Ewigkeit nicht gedenkbar, und kann also unmöglich auf das absolute Ich, das die Urform alles Seyns enthält, übergetragen werden. Das Endliche dauert; die Substanz schlechthin ist, durch ihre unendliche Macht, zu seyn.

Anmerkung.

1. Auch Spinoza hatte gegen diesen Begriff von Dauer, als Form des absoluten Seyns, zu kämpfen. Ewigkeit ist ihm Form reiner intellektualer Anschauung, aber nicht relative, empirische, son-
dern

Gesetztseyn ausser aller Zeit, und wird in bestimmte Zeit, durch eine neue Synthesis endlich in alle Zeit gesezt, d. h. die absolute Ewigkeit des Ichs wird im Nicht — Ich, sofern es Realität durchs Ich erhält, empirische Ewigkeit.

dern absolute, reine Ewigkeit, Dauer, selbst Dauer in aller Zeit nichts als eine Form des (empirisch-bedingten) Subjects, die aber selbst nur durch die höhere Form des ewigen Seyns möglich wird. Versteht man unter Ewigkeit empirische Ewigkeit, so war ihm die absolute Substanz nicht — ewig, d. h. überall nicht durch diese Form bestimmbar, weder in bestimmter, noch in aller Zeit, sondern in gar keiner Zeit existirend. *)

2. Nun

*) Eth. L. V. Prop. XXIII. Schol. — „*æternitas nec tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest.* At nihilominus sentimus, experimurque, nos *æternos*, esse. Nam mens non minus res illas sentit, *quas intelligendo concipit*, quam quas in memoria habet. *Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsæ demonstrationes.* Quamvis igitur non recordemur, nos ante

2. Nun ist es auch Zeit, das Ich selbst vollends ganz zu bestimmen, und allen möglichen Vermengungen mit andern Begriffen vorzukommen. Oben bestimm-ten

ante corpus extitisse, sentimus tamen mentem nostram, quatenus *corporis* essentiam sub *æternitatis specie* involvit æternam esse, *& hanc ejus existentiam tempore definiri* s. *per durationem explicari non posse. Mens igitur nostra eatenus tantum dici potest durare, ejusque existentia certo tempore definiri*, quatenus actualem corporis existentiam involvit, & eatenus tantum potentiam habet, rerum existentiam *tempore* determinandi, easque sub *duratione* concipiendi."

Eben so stark erklärt er sich auch in seinen Briefen gegen diese Verwechslung der Ewigkeit und der Dauer, so wie überhaupt gegen alle Vermischung der reinen Urbegriffe des Seyns mit den abgeleiteten Formen der empirischen Existenz. S. vorzüglich Opp. posth. p. 467.

ten wir das Ich blos als das, was schlechterdings niemals Object werden kann. Wollten wir also vom Ich als Object etwas aussagen, so würden wir allerdings in einen dialektischen Schein verfallen. Denn insofern es Object einer blossen Idee wäre, hätte es allerdings keine Realität, und insofern es überhaupt Object wäre, müßten wir, um es als solches zu realisiren, allerdings auf eine objective Anschauung hinausgehen, was schlechterdings nothwendig auf Widersprüche führte.

Allein wir haben das Ich selbst blos dadurch bestimmt, daß es schlechterdings nicht Object werden könne: wir haben ferner gezeigt, daß es eben so wenig eine blosse Idee seyn kann, daß also hier die einzig möglich intellektuale Anschauung gegeben sey. Ich wünschte sehr, irgend eine Deduktion des absoluten Ichs aus Begriffen zu sehen. Ebendeßwegen be-

hauptete Kant, daß keine Philosophie aus Begriffen möglich sey, weil er wußte, daß die einzig mögliche Philosophie, die kritische auf einem lezten Grund beruhe, der durch keine objective Begriffe erreicht wird. Daß eine Deduktion des Ichs aus blossen Begriffen unmöglich seye, hat Kant schon dadurch angedeutet, daß er den ursprünglichen Saz: Ich bin! der keine Folge des Sazes: Ich denke, sondern in diesem enthalten ist, *) als vor allen Begriffen vorhergehend, und sie nur, gleichsam als Vehikel, be-

glei-

*) Das absolute Ich ist ohne allen Bezug auf Objecte, also nicht dadurch, daß es überhaupt denkt, sondern dadurch, daß es nur sich selbst denkt. Ebendeßwegen konnte Cartesius mit seinem Cogito, ergo sum, nicht weit kommen. Denn er sezte dadurch als Bedingung des Ichs sein Denken überhaupt, d. h. er hatte sich nicht bis zum absoluten Ich erhoben.

gleitend aufgestellt hat. Will man aber, daß es gar kein absolutes Ich gebe, so muß nach dem Obigen nicht nur alle Freiheit, sondern selbst alle Philosophie geläugnet werden. Denn selbst der niedrigste Grad von Spontaneität in der theoretischen Philosophie offenbart eine ursprüngliche Freiheit des absoluten Ichs so gut, als der höchst-mögliche in der praktischen Philosophie. Auch ist durch Läugnung des absoluten Ichs der Dogmatismus förmlich begründet. Denn, wenn das Daseyn eines empirisch-bedingten Ich nicht durch Voraussezung eines absoluten Ich's erklärt werden kann, so bleibt keine andre Erklärung übrig, als aus dem absoluten Nicht—Ich, d. h. aus dem Princip alles Dogmatismus, das sich selbst widerspricht. Mithin ist mit Aufhebung eines absoluten Ichs nicht nur eine bestimmte, sondern alle Philoso-

losophie aufgehoben. Die Behauptung eines absoluten Ichs ist

1.) nichts weniger, als transcendente Behauptung, so wenig als der praktische Uebergang in's übersinnliche Gebiet transcendent ist. Vielmehr, da gerade diejenige Behauptung transcendent ist, die das Ich überfliegen will, so muß die Behauptung eines absoluten Ichs die immanenteste aller Behauptungen, ja die Bedingung aller immanenten Philosophie seyn. Die Behauptung eines absoluten Ichs würde allerdings transcendent, wenn sie über das Ich hinausgienge, d. i. wenn sie ihm zugleich sein Daseyn als Object bestimmen wollte. Allein der Sinn jener Behauptung ist ja gerade der, daß das Ich schlechterdings kein Object seye, und daß es also unabhängig von allem Nicht—Ich, ja sogar alles Nicht—Ich ursprünglich ausschliessend, sein Seyn in sich selbst habe,

sich selbst hervorbringe. In der transcendentalen Dialektik bleibt der von Kant aufgedekte Paralogismus nicht beim reinen Ich stehen, vielmehr sucht er das durch Nicht—Ich bedingte, also selbst zum Object gewordene Ich als Object einerseits und doch andrerseits als Ich, d. h. als absolute Substanz zu realisiren. Das absolute Ich aber realisirt sich selbst; ich darf, um zu seinem Seyn zu gelangen, nicht über seine Sphäre hinausgehen, und der Saz: Ich bin! unterscheidet sich ebendadurch als der Einzige, mit keinem andern vergleichbare, von allen Existentialsäzen. Der ganze Paralogismus der transcendentalen Psychologie beruht also gerade darauf, daß man das, was blos dem absoluten Ich zukömmt, durch ein Object realisiren will. (Denn die ganze Dialektik geht auf Zerstörung des absoluten Ichs, und

Realisirung des absoluten Nicht—Ichs (= Ich), d. i. des Dings an sich).

„Ich denke, Ich bin!" das sind lauter analytische Säze. Aber die transcendentale Dialektik macht das Ich zum Object, und sagt: was denkt, ist, was als Ich gedacht wird, ist Ich. Dieß ist ein synthetischer Saz, wodurch ein Denkendes überhaupt, als Nicht—Ich gesezt wird. Ein Nicht—Ich aber bringt sich nicht selbst durch sein Denken hervor, wie Ich!

Das absolute Ich ist

2.) ebensowenig gleichbedeutend mit dem logischen Ich. Im blos empirischen Denken komme ich auf das Ich überhaupt nur als auf logisches Subject und auf Bestimmbarkeit meines Daseyns in der Zeit; dagegen in der intellektualen Anschauung mein Ich sich als absolute Realität ausserhalb aller Zeit hervorbringt.

Wenn wir also vom absoluten Ich sprechen, wollen wir nichts weniger als das logische im Bewußtseyn enthaltne Subject bezeichnen. Allein dieses logische Subject ist doch selbst nur durch die Einheit des absoluten Ichs möglich. (Mein empirisches Ich wird in Wechsel gesezt, damit es aber doch wenigstens im Wechsel sich gleich bleibe, strebt es die Objecte selbst, durch die es in Wechsel gesezt wird, zur Einheit zu erheben — (Kategorien) — und bestimmt durch die Identität seines Strebens die Identität seines Daseyns, als eines im Wechsel der Zeit beharrenden Princips der Vorstellungen). Die Einheit des Bewußtseyns bestimmt also nur Objecte, kann aber nicht hinwiederum das Ich, als Object bestimmen: denn als reines Ich kommt es im Bewußtseyn gar nicht vor, und, käme es darinn vor, so könnte es doch als reines Ich nie zum Nicht—

Ich werden; als empirisches Ich aber hat es gar keine Realität, als nur in der Einheit der Apperception, und blos in Bezug auf Objecte. Ich denke! ist blosser Ausdruk der Einheit der Apperception, die alle Begriffe begleitet, also nicht in intellektualer Anschauung, wie der Saz: Ich bin! sondern nur in Bezug auf Objecte, d. i. nur empirisch bestimmbar. Es ist Ausdruk nicht einer absoluten, sondern nur in Bezug auf Vielheit denkbaren Form der Einheit, dadurch das Ich weder als Erscheinung, noch als Ding an sich, (also überhaupt nicht als Ding), aber eben so wenig als absolutes Ich, sondern nur als Princip eines in der blossen Einheit des Denkens bestimmten, also ausser dem Denken alle Realität verlierenden Etwas bestimmt wird. Dagegen ist doch dieses blos denkbare, nur in der Einheit des Bewußtseyns enthaltne

Ich, einzig nur durch eine ursprünglich und absolut vorhandne Einheit eines absoluten Ichs begreiflich. Denn giebt es kein absolutes Ich, so begreift man nicht, wie ein Nicht—Ich ein logisches Ich, eine Einheit des Denkens hervorbringen solle, überhaupt aber nicht, wie nur überhaupt Nicht—Ich möglich seyn solle, woher es auch kommt, daß jeder, der es versucht, das absolute Ich in Gedanken aufzuheben, sich alsobald genöthigt fühlt, das Nicht—Ich selbst zum Ich zu erheben. (Wie dieß auch bey Spinoza der Fall war.) Denn es giebt schlechterdings nichts Denkbares für mich ohne Ich, wenigstens ohne logisches Ich, und logisches Ich kann unmöglich durch Nicht—Ich, also nur durch absolutes Ich hervorgebracht seyn.

Wenn also vom absoluten Ich die Rede ist, so reden wir

1.) nicht vom logischen Ich, denn dieß ist

blos

blos in Bezug auf Object denkbar, und blosser Ausdruk des Strebens des Ichs, seine Identität im Wechsel der Objecte zu erhalten. Eben deßwegen aber, da es nur durch jenes Streben denkbar ist, ist es selbst Bürge des absoluten Ichs und seiner absoluten Identität.

2.) Eben so wenig vom absoluten Subject in der transcendentalen Dialektik, wodurch das logische Subject, das ursprünglich nichts als blos formales Princip der Einheit des Denkens, blosses Korrelatum der Apperception ist, als Object realisirt werden soll, was sich unmittelbar widerspricht. Das dialektische Subject entsteht durch blosse Abstraktion: und durch die paralogistische Voraussezung, daß das Ich im Bewußtseyn als unabhängig vom Bewußtseyn bestimmbares Object denkbar seye. Dadurch unterscheidet sich das dialektische Ich ebensowohl vom logischen als

vom reinen Ich. Denn keines von diesen beiden ist durch Abstraktion entstanden. Jenes ist nichts als formales Princip der Einheit des Denkens, (und also der Abstraktion selbst), dieses ist höher, denn alle Abstraktion, und nur durch sich selbst sezbar.

Das absolute Ich ist also weder blos formales Princip, noch Idee, noch Object, sondern blosses Ich in intellektualer Anschauung als absolute Realität bestimmt. Wer also einen Beweiß fordert, „daß ihm ausser unsrer Idee etwas entspreche," der weiß nicht, was er fordert, denn 1) ist es durch keine Idee gegeben, 2) realisirt es sich selbst, es bringt sich selbst hervor, und braucht also nicht erst realisirt zu werden. Denn, sollte es auch realisirbar seyn, so würde die Handlung selbst, durch die es realisirt werden sollte,

te, es schon voraussezen, d. h. seine Realisirung, als eines ausser sich selbst gesezten Etwas, hebt sich selbst auf. Es ist entweder nichts, oder durch sich selbst und in sich selbst — nicht als Object, aber als Ich realisirt.

Die Philosophie wird also gerade dadurch, daß das absolute Ich als Princip aufgestellt wird, vor allem Schein gesichert. Denn das Ich als Object, ist, wie wir selbst erwiesen haben, nur durch dialektischen Schein möglich, das Ich in logischer Bedeutung aber hat keine Bedeutung, als blos insofern es Princip der Einheit des Denkens ist, verschwindet also mit dem Denken selbst, und hat gar keine als blos denkbare Realität. *) — Oder soll das Princip aller Phi-

*) Dadurch fällt der Saz des Bewußtseyns als Princip der Philosophie von selbst. Denn

Philosophie ein Nicht—Ich seyn, so muß man eben damit auf alle Philosophie Verzicht thun. Denn Nicht—Ich selbst ist ursprünglich gar nicht, als nur im Gegensaz gegen das Ich bestimmbar, und hat keine Realität, wenn das absolute Ich keine Realität hat.

3. Es ist auffallend, daß die meisten Sprachen den Vortheil haben, das absolute Seyn von jedem bedingten Existiren unterscheiden zu können. Ein solcher Unterschied, der durch alle ursprünglichen Sprachen hindurch geht, weist

auf

Denn es zeigt sich, daß durch ihn weder Object noch Subject anders als blos logisch bestimmt sind, daß er also wenigstens, so lange er höchstes Princip seyn soll, gar keine reale Bedeutung hat. Kein Philosoph hat auf diesen Mangel an Realität im Saz des Bewußtseyns stärker hingedrungen, als Salomo Maimon.

auf einen ursprünglich vorhandnen Grund zurük, der schon bei der ersten Bildung der Sprache, ohne daß man es sich bewußt war, denselben bestimmte. Aber eben so auffallend ist es, daß der gröste Theil der Philosophen diesen Vortheil, den ihnen ihre Sprache anbot, noch nicht benüzten. Fast alle gebrauchen die Worte: Seyn, Daseyn, Existenz, Wirklichkeit beinahe ganz gleichbedeutend. Offenbar aber drükt das Wort: Seyn, das reine, absolute Geseztseyn aus, dagegen Daseyn schon etymologisch ein bedingtes, eingeschränktes Gesezteyn bezeichnet. Und doch spricht man z. B. allgemein vom Daseyn Gottes *), als ob

*) In der theoretischen Philosophie soll Gott als Nicht—Ich realisirt werden, hier ist also jener Ausdruk an seiner Stelle. Dagegen er in der praktischen Phi-

ob Gott wirklich daseyn, d. h. bedingt und empirisch gesezt seyn könnte. (Das wollen übrigens die meisten Menschen, und, wie es scheint, selbst Philosophen aller Zeiten und Partheien). Wer vom absoluten Ich sagen kann: es ist wirklich, weiß nichts von ihm *). Seyn drükt

Philosophie anders nicht, denn nur polemisch gegen diejenige, die Gott zum Object machen wollen, gebraucht werden kann.

*) Auch das Streben des moralischen Ichs kann nicht als ein Streben nach Wirklichkeit vorgestellt werden, deßwegen, weil es strebt, alle Realität in sich zu sezen. Vielmehr strebt es, umgekehrt alle Wirklichkeit zum reinen Seyn, und sich selbst, da es durchs Nicht — Ich bedingt, in die Sphäre des Daseyns herabfällt, wieder aus dieser zu erheben. Aber das reine Seyn kann als Object des Strebens eines morali-schen

drükt das absolute, Daseyn aber überhaupt ein bedingtes, Wirklichkeit ein auf bestimmte Art, durch eine bestimmte Bedingung, bedingtes Geseztseyn aus. Die einzelne Erscheinung im ganzen Zusammenhang der Welt hat Wirklich-

keit,

---

schen Subjects, d. h. eines bedingten Ichs nur schematisch, d. h. als Daseyn in aller Zeit dargestellt werden. Darinn liegt eben die unendliche Aufgabe der praktischen Vernunft, absolutes Seyn und empirisches Daseyn in uns identisch zu machen. Weil empirisches Daseyn in alle Ewigkeit nicht zu absolutem Seyn erhoben, dieses aber niemals im Gebiete der Wirklichkeit, als wirklich in uns, dargestellt werden kann, fordert die Vernunft unendliches Daseyn für das empirische Ich, denn das absolute hat Ewigkeit in sich selbst, und kann durch den Begriff von Dauer, selbst unendlicher Dauer, niemals erreicht werden.

keit, die Welt der Erscheinungen überhaupt Daseyn, das absolutgesezte aber, das Ich, ist. Ich bin! ist alles, was das Ich von sich aussagen kann.

Man dachte wohl sonst, das reine Seyn komme den Dingen an sich zu. — Ich glaube aber, daß das, was Kant von Dingen an sich sagt, sich schlechterdings nicht anders, denn nur aus seinem durchgängig beobachteten Herablassungssystem erklären läßt. Denn die Idee von Ding an sich muß nach den Kantischen Deductionen selbst eine widersprechende Idee seyn. Denn Ding an sich heißt nichts mehr und nichts weniger, als ein Ding, das kein Ding ist. Wo sinnliche Anschauung ist, da ist Nicht — Ich, und wo Nicht — Ich ist, sinnliche Anschauung. Intellectual wird gar kein Nicht — Ich, sondern blosses Ich angeschaut. Man kann also z. B. nicht sagen, Gott schaue die Dinge

ge an sich an. Freilich schaut Gott keine Erscheinungen, aber eben so wenig Dinge an sich, sondern gar kein Ding, blos sich selbst, und alle Realität als sich gleich gesezt, an, (woraus erhellt, daß Gott Etwas ist, das wir nur ins Unendliche fort zu realisiren streben können). Ist Gott (nach Spinoza) als Object, aber unter der Form der Unendlichkeit bestimmbar, so müssen alle Objecte in ihm enthalten seyn, und der Spinozismus ist nur dadurch widerlegbar, daß Gott als mit dem absoluten Ich, (das alles Object ausschließt), identisch vorgestellt wird. Freilich hat Kant seinem Accommodationssystem zufolge von den Formen der sinnlichen Anschauung als blossen Formen der menschlichen Anschauung gesprochen; allein die Formen der sinnlichen Anschauung und der Synthesis des Mannigfaltigen derselben sind Formen der

End-

Endlichkeit überhaupt, d. h. sie müssen aus dem blossen Begriff des durch ein Nicht — Ich bedingten Ichs überhaupt deducirt werden, woraus folgt, daß wo Object ist, auch sinnliche Anschauung seyn muß, und also Nicht — Ich ausserhalb aller sinnlichen Anschauung (Ding an sich) sich selbst aufhebt, d. h. gar kein Ding, blosses Nicht — Ich, also schlechthin nichts ist. — Man sagte wohl auch sonst, es seye Schuld der Schwäche der menschlichen Vernunft, (ein Wort, womit man von jeher viel Mißbrauch getrieben hat), daß wir die Dinge an sich nicht erkennen; man könnte noch eher sagen, die Schwäche liege darinn, daß wir überhaupt Objecte erkennen.

[Die Begriffe von Idealismus und Realismus werden nun erst, nachdem der Begriff von Nicht — Ich im Gegensatz gegen das absolute Ich bestimmbar

bar ist, ihre richtige Bedeutung erhalten. Man verwechselt beide in empirischer und reiner Bedeutung. Reiner Idealismus und Realismus hat gar nichts mit Bestimmung des Verhältnisses des vorgestellten Objects zum empirischen Subject zu thun. Beide bekümmern sich nur darum, die Frage zu lösen: Wie es möglich seye, daß dem Ich überhaupt etwas ursprünglich entgegengesezt, d. h. daß es überhaupt empirisch seye. — Die Antwort darauf nun könnte beim Idealisten nur diese seyn, daß das Ich gar nicht empirisch seye, in welchem Fall also die Nöthigung desselben, sich etwas schlechthin entgegenzusezen, mithin die Befugniß zur theoretischen Philosophie überhaupt geläugnet würde *). Dieser Idealismus ist

*) Transcendenter und immanenter Idealismus

ist aber nur als Idee (des lezten Endzweks) in praktischer Absicht, (als praktisches Regulativ), denkbar, denn als theoretischer Idealismus hebt er sich selbst auf. Mithin giebt es keinen reinen theoretischen Idealismus, und da der empirische kein Idealismus ist, überhaupt keinen Idealismus in der theoretischen Philosophie.

Der reine Realismus sezt das Daseyn des Nicht — Ichs überhaupt, und dieses entweder g l e i c h dem reinen absolu-

---

lismus fallen zusammen, denn immanenter Idealismus könnte nichts, als das Daseyn der Objecte in den Vorstellungen läugnen, was der transcendente gleichfalls läugnen muß. Denn eben, weil er Idealismus ist, und keine objective Welt zuläßt, müßte er auch die Gründe seiner Behauptung nur im Ich suchen, also im Grunde immanenter Idealismus seyn.

soluten Ich, wie man allenfalls den Idealismus Berkley's deuten könnte, — (widersprechender Realismus).

Oder unabhängig vom Ich überhaupt, (wodurch das Ich selbst als ursprünglich empirisch gesezt wird), wie bei Leibniz und Berkley, der sehr fälschlich unter die Idealisten gezählt wird, (transcendenter Realismus).

Oder abhängig vom Ich, durch die Behauptung, daß überhaupt nichts existire, als was das Ich seze, und daß das Nicht — Ich nur unter Voraussezung eines absoluten, noch durch kein Nicht — Ich bedingten, Ichs denkbar, also selbst nur durch das Ich sezbar seye. (Nemlich um 1.) das Nicht — Ich überhaupt sezen zu können, muß das absolute Ich zuvor gesezt seyn, weil jenes nur im Gegensaz gegen dieses bestimmbar ist. Im ursprünglichen Sezen aber ist es ebendeßwegen blosses

Entgegensezen mit absoluter Negation. Um es also 2.) überhaupt sezbar zu machen, und ihm Realität mitzutheilen, muß es ins absolute Ich, durch welches allein alles, was ist, sezbar ist, gesezt, d. h. zur Realität erhoben werden. Realität aber kann es nur durch einen absoluten Innbegriff aller Realität erhalten — immanenter, Kantischer Realismus *).

Oder

*) Durch diesen Realismus wird zugleich der Naturforschung ihr eigenthümliches Gebiet bezeichnet, daß sie nemlich schlechterdings nicht darauf gehen kann, „in das Innere der Objecte einzudringen," d. h. die Erscheinungen als ihrer Realität nach unabhängig vom Ich bestimmbar anzunehmen, sondern die gesammte Realität, die ihnen zukömmt, blos als Realität überhaupt, die keinen in den Objecten selbst gegründeten Bestand hat, sondern nur in Beziehung (aufs

Oder endlich zwar ursprünglich unabhängig vom Ich, aber in der Vorstellung nur durch und für das Ich vorhanden — (transcendent-immanen-

(aufs Ich) denkbar ist, zu betrachten, also auch den Objecten keine von dieser geliehenen Realität unabhängige Realität zuzuschreiben, und sie selbst als ausser derselben vorhanden vorauszusezen, da sie vielmehr, wenn man von jener übertragnen Realität abstrahirt, schlechterdings = o sind; weßwegen auch ihre Geseze schlechterdings nur in Bezug auf ihre erscheinende Realität bestimmbar sind, und nicht vorausgesezt werden kann, daß die Realität in der Erscheinung noch durch die Kaussalität irgend einer andern nicht in der Erscheinung enthaltenen Realität, durch ein noch ausser der Erscheinung wirkliches Substrat des Objects bestimmbar seye; vielmehr würde man, wenn man noch gleichsam hinter der erscheinenden (übergetragenen

ter (unbegreiflicher) Realismus vieler Kantianer, und namentlich Reinhold's, *) der sich übrigens den Sectennamen Kantianer selbst verboten hat.)

Empirischer Idealismus ist entweder ohne Sinn, oder nur in Bezug auf reinen transcendenten Realismus denkbar. So war Leibniz (auch *Des Cartes*) indem

nen) Realität eine andre, dem Object ursprünglich zukommende suchen wollte, auf nichts als Negation stossen.

*) Anders kann ich mir wenigstens den Ausdruk nicht erklären: die Dinge an sich geben den Stoff zu den Vorstellungen. (Die Dinge an sich geben nichts als die Schranken der absoluten Realität in der Vorstellung). — Man sehe statt alles andern den 29. §. der Theorie des Vorstellungsvermögens, wiewohl dieser nach spätern Erklärungen des Verfassers eine philosophische — Excursion seyn soll!

dem er das Daseyn der äussern Gegenstände als Körper läugnete, dagegen aber das Daseyn eines Nicht — Ichs überhaupt unabhängig vom Ich annahm, in Rüksicht auf jenes empirischer Idealist, in Rüksicht auf dieses reiner, objectiver Realist.

Transcendenter Realismus ist nothwendig empirischer Idealismus und umgekehrt. Denn da der transcendente Realismus die Objecte überhaupt als Dinge an sich ansieht, kann er das Wandelbare und Bedingte an ihnen nur als Produkt des empirischen Ichs ansehen, und sie nur, insofern sie die Form der Identität und Unwandelbarkeit haben, als Dinge an sich betrachten. So mußte Leibniz, um die Identität und Unwandelbarkeit der Dinge an sich zu retten, zur prästabilirten Harmonie seine Zuflucht nehmen. Kurz zu sagen, muß der Dogmatismus, (der das Nicht—Ich

als das Absolute behauptet), die Dinge an sich unter denjenigen Formen vorstellen, die nach dem Kriticismus dem Ich, (als dem einigen Absoluten) eigenthümlich sind, und erst von diesem (in der Synthesis) aufs Nicht—Ich übergetragen werden, (identische Substantialität, reines Seyn, Einheit u. s. w.); dagegen er diejenige Formen, welche das Object in der Synthesis vom ursprünglichen Nicht—Ich erhält, (Wechsel, Vielheit, Bedingtheit, Negation u. s. w.) als blos der Erscheinung des Dings an sich zugehörig betrachten muß. *) Deßwegen die Leibnitzischen Monaden die Urform des Ichs (Einheit und Realität, identische Substantialität und reines Seyn, als vorstellende Wesen) haben: dagegen alle diejenigen Formen, welche vom Nicht—Ich aufs Object übergehen, (Negation, Vielheit, Accidentalität, Kaussalität in passiver Bedeutung, d. i. Bedingtheit), als

blos

blos in der sinnlichen Vorstellung desselben vorhanden empirisch-idealistisch erklärt werden mußten. — Im konsequenten Dogmatismus hat also der empirische Idealismus Sinn und Bedeutung, denn er ist nothwendige Folge des transcendenten Realismus. Soll er aber als Erklärungsgrund des Nicht—Ichs überhaupt gedacht werden, so hebt er sich selbst auf. Denn es ist lächerlich, das Nicht—Ich seinem Daseyn nach blos als Produkt eines empirischen Vermögens z. B. der Einbildungskraft begreiflich machen zu wollen. Denn man will ja wissen, wie Nicht—Ich überhaupt, d. h. wie empirisches Vermögen überhaupt möglich werde — und nun die Antwort darauf: durch ein empirisches Vermögen!]

Leibniz, oder besser noch, der konsequente Dogmatismus sieht die Erscheinungen als eben so viele Einschränkun-

gen der unendlichen Realität des Nicht—Ichs an; nach dem kritischen System sind sie eben so viele Einschränkungen der unendlichen Realität des Ichs. (Erscheinungen also sind vom Ich nicht der Art (Realität), sondern nur der Quantität nach verschieden. Leibniz hatte wohl recht, wenn er sagte, die Erhaltung der Welt der Erscheinungen sey derselbe Akt des absoluten Objects, wie die Schöpfung. Denn die Welt der Erscheinungen entsteht und beharrt dem Dogmatismus zufolge blos in der Einschränkung des absoluten Nicht—Ichs. — Schöpfung ist also nach dem kritischen System, das nur immanente Behauptungen zuläßt, nichts als Darstellung der unendlichen Realität des Ichs in den Schranken des Endlichen. Bestimmung derselben durch eine ausser dem absoluten Ich wirkliche Kaussalität — durch ein Unendliches ausser dem Unendlichen — hiesse das Ich überfliegen.) Bei Leibniz ist

alles,

alles, was da ist, Nicht—Ich, selbst Gott, in dem alle Realität, aber ausserhalb aller Negation vereinigt ist; nach dem kritischen System, (das von einer Kritik der subjektiven Vermögen, d. h. vom Ich ausgeht), ist das Ich alles; es befaßt Eine unendliche Sphäre, in welcher sich endliche Sphären, (durch's Nicht—Ich beschränkt), bilden, die gleichwohl nur in der unendlichen Sphäre, und durch sie möglich sind, auch alle Realität nur von dieser und in dieser erhalten. *) (Theoretische Philosophie).

In

*) Der Ausdruk vieler Schwärmer: das Sinnliche seye im Uebersinnlichen, das Natürliche im Uebernatürlichen, das Irrdische im Himmlischen befaßt, leidet also eine sehr vernünftige Deutung. Ueberhaupt enthalten ihre Ausdrüke sehr häufig einen Schaz geahndeter, und gefühlter Wahrheit. Sie sind, nach Leibnizens Vergleichung, die güldnen Gefäße

In jener unendlichen Sphäre ist alles intellektual, alles absolutes Seyn, absolute Einheit, absolute Realität, in diesen alles Bedingtheit, Wirklichkeit, Einschränkung: durchbrechen wir diese Sphären, (praktische Philosophie), so sind wir in der Sphäre des absoluten Seyns, in der übersinnlichen Welt, wo alles Ich, ausser dem Ich nichts, und dieses Ich nur Eines ist.

* * *

... Ich wünschte mir Platon's Sprache oder die seines Geistesverwandten, Jacobi's, um das absolute, unwandelbare Seyn von jeder bedingten, wandelbaren Existenz unterscheiden zu können. Aber ich sehe, daß diese Männer selbst, wenn sie vom Unwandelbaren,

Ueber-

---

fäße der Aegypter, die der Philosoph zu heiligerem Gebrauche entwenden muß.

Uebersinnlichen sprechen wollten, mit ihrer Sprache kämpften — und ich denke, daß jenes Absolute in uns durch kein blosses Wort einer menschlichen Sprache gefesselt wird, und daß nur selbsterrungnes Anschauen des Intellektualen in uns dem Stükwerk unsrer Sprache zu Hülfe kommt.

Selbsterrungnes Anschanen. Denn das Unbedingte in uns ist zerstört durch das Bedingte, das Unwandelbare durch das Wandelbare, und — wie, wenn du hoffst, daß das Bedingte dir selbst wieder das Unbedingte, die Form der Wandelbarkeit und des Wechsels die Urform deines Seyns, die Form der Ewigkeit und der Unwandelbarkeit, darstellen werde? —

Weil du mit deiner Erkenntniß an Objecte gebunden bist, weil deine intellektuale Anschauung zerstört, und dein Daseyn selbst für dich in der Zeit bestimmt

ist,

ist, wird selbst das, wodurch du allein zum Daseyn gekommen bist, in dem du lebst und webst, denkst und erkennst, am Ende deines Wissens nur ein Object des Glaubens für dich — gleichsam ein von dir selbst verschiednes Etwas, das du ins Unendliche fort in dir selbst als endlichem Wesen darzustellen strebst, und doch niemals als wirklich in dir findest — der Anfang und das Ende deines Wissens dasselbe — dort Anschauung, hier Glaube!

* * *

§. XVI.

Das Ich sezt sich selbst schlechthin und alle Realität in sich: Es sezt alles als reine Identität, d. h. alles gleich mit sich selbst. Die materiale Urform des Ichs ist demnach die Einheit seines Sezens, insofern es alles

sich

sich gleich sezt. Das absolute Ich geht niemals aus sich selbst heraus.

Durch diese materiale Urform aber ist nothwendig zugleich eine formale Form des Sezens im Ich überhaupt bestimmt. Das Ich nemlich ist als Substrat der Sezbarkeit aller Realität überhaupt bestimmt. Denn, wenn das Ich materialer Innbegriff aller Realität ist (§. VIII.), so ist es zugleich auch formale Bedingung des Sezens überhaupt, und so erhalte ich eine blosse Form der Sezbarkeit im Ich überhaupt, die aber durch jene materiale Urform der Identität des Ichs, (mittelst welcher es alle Realität sich selbst gleich, d. h. in sich selbst sezt), nothwendig bestimmt ist. Sezte nemlich das Ich nicht ursprünglich alles seiner Realität gleich, d. h. identisch mit sich, sich selbst aber als die reinste Identität, so könnte im Ich schlechterdings nichts identisch gesezt werden, und es wäre möglich, daß A = nicht — A gesezt würde. Das Ich seye, was es wolle, (es

ist aber nichts, wenn es nicht das ist, was es ist, weil es nur durch sich selbst gesezt ist), so ist, wenn es nur überhaupt identisch mit sich selbst gesezt ist, der allgemeine Ausdruk des Sezens in ihm: A = A. Ist das Ich als identisch mit sich selbst gesezt, so ist, abgesehen von allem dem, was das Ich ist, alles, was im Ich gesezt ist, nicht als verschieden von sich selbst, so wie es gesezt ist, sondern als in demselben Ich gesezt bestimmt. Durch die reine Identität des Ichs, oder, da das Ich nur durch seine Identität ist, durch das Seyn des Ichs überhaupt, wird also ein Sezen im Ich überhaupt möglich. Wäre das Ich nicht mit sich selbst gleich, so wäre alles, was im Ich gesezt ist, zugleich gesezt und nicht gesezt, d. h. es wäre gar nichts gesezt, es gäbe keine Form des Sezens.

Allein, da das Ich alles, was es sezt, seiner Realität gleich sezt, so wird, insofern die Form des Sezens im Ich blos durch das

Ich bestimmt ist, das Gesezte nur in der Qualität seines Geseztseyns im Ich, d. h. nicht als etwas dem Ich entgegengeseztes betrachtet, das Ich bestimmt durch seine Urform der Identität nichts als Realität überhaupt, und schlechterdings kein Object, als solches, insofern es dem Ich entgegengesezt ist. Der Saz Ich = Ich ist also die Grundlage alles Sezens. Denn das Ich selbst heißt nur insofern gesezt, als es nur für sich selbst und durch sich selbst gesezt ist: alles andre aber, was gesezt ist, ist es nur insofern, als das Ich vorher gesezt ist, was aber gesezt ist, ist schlechthin gesezt, nur insofern es dem schlechthin-gesezten Ich gleich gesezt, und also, da das Ich nur sich selbst gleich gesezt seyn kann, mit sich selbst identisch ist. A = A ist insofern die allgemeine Formel des schlechthin-Sezens, weil dadurch nichts ausgesagt wird, als daß, was gesezt ist, gesezt seye.

Nun kann ich in's Ich sezen nach freier

Willkühr, ich kann nur das nicht sezen, was ich nicht seze. Ich seze also A, und, da ich es ins Ich seze, gleich irgend einer Realität = B; aber nothwendig als etwas sich selbst gleiches, d. h. entweder als B oder als — B = C. Würd' es als B und als — B = C gesezt, so wäre das Ich selbst aufgehoben. Insofern geht der Saz A = A als allgemeine Formel (des sich selbst gleich-Sezens) allen andern formalen Grundsäzen voraus, insofern er ein besonderer Saz — (von besonderem Innhalt) — ist, steht er unter der allgemeinen Gattung der schlechthin gesezten, durch ihn, insofern er blosse Formel ist, bedingten, Säze.

Alle unbedingt-gesezte Säze, alle, deren Sezen blos durch die Identität des Ichs bedingt ist, können analytische heissen, weil ihr Geseztseyn aus ihnen selbst entwikelt werden kann, besser noch thetische Säze. Thetische Säze sind alle, die blos durch ihr Gesetztseyn im Ich bedingt, d. h. da alles ins

Ich

Ich gesezt wird, die unbedingt gesezt sind. (Ich sage gesezt sind. Denn nur das blosse Geseztseyn gehört zur formalen Form).

Eine einzelne Art thetischer Säze, sind identische Säze, dergleichen A = A als besondrer Saz betrachtet ist, (d. h. solche, in denen Subject und Prädikat dasselbe sind, deren Subject nur sich selbst zum Prädikat hat. So ist das Ich nur Ich, Gott nur Gott, alles aber, was in der Sphäre der Existenz liegt, hat Prädikate, die ausser seinem Wesen liegen). Daß sie thetische Säze sind, gehört zur formalen Form, daß sie identische sind, zur materialen. Identische Säze sind nothwendig thetische, weil in ihnen A schlechthin als solches, und, weil es A ist, gesezt wird. Aber thetische Säze sind nicht nothwendig identische, denn thetische Säze sind alle, deren Geseztseyn nicht durch ein anders Geseztseyn bedingt ist. So kann A = B ein thetischer, obwohl kein identischer Saz seyn, wenn nemlich durch das blosse

Sezen von A, B, aber nicht umgekehrt durch das blosse Sezen von B, A gesezt ist.

Die Form der thetischen Säze ist blos bedingt durch die reine Identität des Ichs. Da sie also überall nur die materiale, durchs Ich bestimmte, Form der Unbedingtheit formal ausdrüken, so muß auch die formale Form derselben durchaus parallel seyn der materialen Form des Ichs.

Das Ich ist blos dadurch, daß es ist, d. h. daß es sich selbst gleich ist, also durch die blosse Einheit seiner Anschauung. Nun sind die thetischer Säze blos bedingt durch ihr Geseztseyn im Ich. Das Ich aber ist blos durch Einheit seiner Anschauung. Mithin muß das im thetischen Saze Gesezte blos bedingt seyn, durch die im Ich bestimmte Einheit seiner Anschauung. (Wenn ich urtheile, A = B, so urtheile ich nicht von A, insofern es durch irgend etwas ausser sich, sondern insofern es blos durch sich selbst, durch Einheit seines Geseztseyns im Ich,

nicht

nicht als bestimmtes Object, sondern als Realität überhaupt, als im Ich überhaupt sezbar bestimmt ist. Ich urtheile also nicht, dieses oder jenes A in diesem oder jenem bestimmten Punkt des Raums oder der Zeit, sondern A, als solches, ist, insofern es A ist, durch eben die Bestimmung, durch die es A, d. h. sich selbst gleich ist = B. — Alle numerische Bestimmung von A ist also ebendadurch ausgeschlossen, sey es nun numerische Bestimmung der Einheit oder der Vielheit. Numerische Einheit kann zwar im thetischen Saze vorkommen, aber nicht als zur Form desselben gehörig. So kann man z. B. urtheilen: der Körper A ist ausgedehnt. Soll dieser Saz ein thetischer seyn, so muß der Körper A blos in der Einheit seines Gesetztseyns im Ich, nicht als bestimmtes Object, in bestimmtem Raum, gedacht werden: oder vielmehr, insofern der Saz thetisch ist, wird A wirklich blos in der Einheit seines Gesetztseyns gedacht. Das,

was ihn zum thetischen Saz macht, ist nicht der bestimmte Körper A, sondern das Denken desselben in seiner Einheit. — Das A im thetischen Saze überhaupt ist seinem blossen Geseztseyn nach, also weder als Gattung, noch als Art, noch als Individuum bestimmt. Vielheit ist gesezt, weil eins mehrmals, also nicht weil es schlechthin gesezt ist. Der Saz also, der eine Vielheit aussagt, ist nicht nur seinem Innhalt, sondern auch der blossen Form seines Gesetztseyns nach ein anthitetischer Saz. Nur dadurch, daß dem Ich ursprünglich etwas entgegengesezt, daß das Ich selbst als Vielheit (in Zeit) gesezt wird, ist es möglich, daß das Ich über die Einheit des blossen Gesetztseyns in ihm hinausgehe, und z. B. dasselbe Gesezte mehrmals seze, oder zween Begriffe, die nichts mit einander gemein haben, die unter keiner Einheit denkbar sind, z. B. Körper und Schwere zugleich seze.

Allgemeinheit ist empirische, d. h. durch

Vielheit hervorgebrachte Einheit, also Form einer Synthesis. Allgemeine Säze sind also weder thetische, noch antithetische, sondern synthetische Säze.

Das Ich ist blos dadurch, daß es alle Realität sezt. Sollen also thetische Säze (d. h. solche, die durch ihr blosses Sezen im Ich bestimmt sind), möglich seyn, so müssen sie schlechthin etwas sezen (bejahen). So wie sie verneinen, ist ihr Sezen nicht durchs blosse Ich, denn das enthält keine Verneinung, sondern durch etwas ausser demselben (ihm entgegengeseztes) bedingt. (Der bejahende Saz sezt überhaupt etwas in eine Sphäre der Realität — der thetisch-bejahende Saz nur in die Sphäre der Realität überhaupt. Der verneinende Saz sezt nur überhaupt nicht in eine bestimmte Sphäre; allein da er das, was er in der einen Sphäre wegnimmt, in keine andre sezt, so nimmt er es aus der Sphäre der Realität überhaupt weg. — Das thetisch-verneinende

(sonst unendliche) Urtheil nimmt A nicht nur aus, einer bestimmten Sphäre weg, sondern sezt es zugleich in eine andre, jener entgegengesezte. So z. B. der Saz: Gott ist nicht wirklich, nimmt Gott aus der Sphäre der Wirklichkeit, ohne ihn in eine andre zu sezen, der Saz aber: Gott ist nicht — wirklich, sezt ihn zugleich in eine andre, der Sphäre der Wirklichkeit widersprechende, Sphäre. Es kommt aber, um ein thetisch-verneinendes Urtheil hervorzubringen, nicht nur darauf an, daß man die Negation mit dem Prädikat willkührlich verbindet, sondern darauf, daß das Subjeet schon durch sein blosses Sezen im Ich in eine dem Prädikat entgegengesezte Sphäre gesezt werde. So kann ich z. B. den verneinenden Saz: ein Zirkel ist nicht viereckigt, in kein thetisch-verneinendes Urtheil verwandeln, denn das Subject Zirkel ist nicht schon durch sein blosses Geseztseyn in eine der Sphäre des Viereckigten entgegengesezte Sphäre gesezt: jener vernei-

neinende Saz sezt den Saz voraus: der Zirkel ist rund, und dieser Saz ist ein synthetischer Saz. Dagegen ist der Saz: ein Zirkel ist nicht süß, nothwendig ein unendliches Urtheil, denn das Subject Zirkel ist schon durch sein blosses Gesetztseyn, ausser der Sphäre des Süssen, also in eine jener Sphäre geradezu entgegengesezte Sphäre gesezt. Deßwegen auch im thetisch-verneinenden Urtheil die Negation nicht bei der Kopula, sondern beim Prädikat steht, d. h. das Subject wird nicht nur aus der Sphäre des Prädikats hinweggenommen, sondern in eine ganz andre, jener entgegengesezten Sphäre von Prädikat gesezt. — Maimon war, soviel ich weiß, bis jezt derjenige, der am bestimmtesten auf diese Unterscheidung des unendlichen Urtheils vom bejahenden und verneinenden gedrungen hat).

Das Ich ist blos durch sich selbst. Seine Urform ist die des reinen Seyns. Soll etwas im Ich gesezt werden, blos weil es

gesezt ist, so muß es durch nichts ausser dem Ich bedingt seyn, denn es ist blos durch sein Gesetztseyn im Ich bedingt, und das Ich enthält nichts ausser der Sphäre seines Wesens liegendes. Thetische Säze sezen also ein Seyn, das blos durch sich selbst bedingt ist, (keine Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, sondern blosses Seyn.)

(Die Bestimmung der Formen der Modalität ist bisher noch nicht ganz ins Reine gebracht. Die Urformen des Seyns und des Nicht—Seyns liegen zwar allen andern Formen zu Grunde. Denn in ihnen ist Thesis und Antithesis, (der Widerspruch zwischen Ich und Nicht—Ich), ganz allgemein und blos formal enthalten: sie müssen also, wenn dieser Widerspruch durch Synthesis vermittelt wird, diese Synthesis ebenfalls ganz allgemein, und blos formal, ausdrüken. Ebendeßwegen aber gehört materiale (objective) Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, gar nicht zu jenen ursprünglichen, aller Syn-

thesis

thesis vorhergehenden Formen, denn sie drüken das, was jene blos formal ausdrüken, material, d. i. in Bezug auf schon vollbrachte Synthesis aus. Also sind sie, da Kategorien eigentlich diejenige Formen sind, durch welche die Synthesis des Ichs und Nicht—Ichs bestimmt wird, keine Kategorien, sondern sie enthalten alle zusammen die Syllepsis aller Kategorien. Denn da sie selbst das blosse Sezen ausdrüken, durch die Kategorien aber (der Relation, der Quantität und der Qualität) die Sezbarkeit des Nicht—Ichs im Ich vermittelt ist, so können sie nimmer selbst Bedingungen dieser Sezbarkeit, sondern nur Resultat der Synthesis, oder sylleptische Begriffe aller Synthesis seyn.

Reines Seyn nemlich ist ursprünglich nur im Ich, und es kann nichts unter dieser Form gesezt werden, als was dem Ich gleich gesezt ist: weßwegen auch einzig und allein in thetischen Säzen reines Seyn ausge-

gedrükt wird, weil nemlich in diesen das Gesezte gar nicht als Etwas dem Ich Entgegengeseztes, als Object, sondern nur als Realität des Ichs überhaupt bestimmt ist.

Die eigentliche Formel für thetische Säze ist diese: *A* ist — d. h. es hat eine eigne identische Sphäre des Seyns, in die nun alles gesezt werden kann, was blos durch das Seyn von A, durch sein Geseztseyn im Ich bedingt ist. Dagegen muß es eben so eine allgemeine Formel für die Antithesis geben, die, weil A das Seyn überhaupt ausdrükt, diese seyn muß: A ⊳ — A. Dadurch nemlich wird, da A im Ich gesezt ist, — A nothwendig ausser dem Ich, unabhängig vom Ich, unter der Form des Nichtseyns gesezt. Wie nun die erstere Formel eine ursprüngliche Thesis möglich macht, so macht diese eine ursprüngliche Antithesis möglich.

Nun ist aber eben diese ursprüngliche Thesis und Antithesis das Problem der gesammten

ten Synthesis der Philosophie, *) und so, wie die reine Formen der Modalität die Form der Thesis und Antithesis ursprünglich und allgemein ausdrüken, müssen sie auch die Form möglicher Synthesis ursprünglich, und vor aller Synthesis enthalten. Diese Form ist Bestimmung des Nichtseyns durch das Seyn, und diese liegt als ursprüngliche Form der Bestimmung aller möglichen Synthesis zu Grunde.

Rei.

*) Unter den Kategorien jeder einzelnen Form ist jedesmal die erste Ausdruk der Urform des Ichs, die zweite Ausdruk der Urform des Nicht—Ichs, die dritte endlich die Synthesis, in welcher die beiden erstern vereinigt werden, und nun erst Sinn und Bedeutung in Bezug aufs Object erhalten. Beiläufig zu sagen bezieht sich die Form der Qualität auf die der Modalität, die Form der Quantität auf die der Relation, also sind die mathematischen Kategorien durch die dynamischen, nicht umgekehrt, bestimmt.

Reines Seyn ist nemlich nur im Ich denkbar. Das Ich ist schlechthin gesezt. Das Nicht—Ich aber ist entgegengesezt dem Ich, mithin ist es seiner Urform nach reine Unmöglichkeit, d. h. schlechterdings nicht im Ich sezbar. Nun soll es aber doch im Ich gesezt werden, und dieses Sezen des Nicht—Ichs im Ich vermittelt nun die Synthesis dadurch, daß sie die Form des Nicht—Ichs selbst mit der Form des Ichs zu identificiren d. h. das Nicht-Seyn des Nicht—Ichs durch das Seyn des Ichs zu bestimmen strebt.

Da nun reines Seyn Urform aller Sezbarkeit im Ich ist, die Sezbarkeit des Nicht—Ichs im Ich aber nur durch Synthesis vermittelt wird, so ist die Form des reinen Seyns, insofern sie dem Nicht—Ich zukommen soll, nur als Angemessenheit zur Synthesis überhaupt denkbar, (nach kantischer Sprache: objective Möglichkeit, d. i. Möglichkeit, (Sezbarkeit im Ich), die einem Object, als solchem zukommt, ist nur in der

An-

Angemessenheit zur Synthesis enthalten.) Das Nicht—Ich nemlich ist ursprünglich für das Ich logisch unmöglich; denn für das Ich giebt es keine, als thetische, Säze, das Nicht—Ich aber kann nie Innhalt eines thetischen Sazes werden, sondern widerspricht der Form des Ichs geradezu. Nur insofern das Nichtseyn des Nicht—Ichs durch das Seyn des Ichs bestimmt d. h. insofern eine Synthesis des Seyns und Nicht-Seyns vorgenommen wird, wird das Nicht—Ich sezbar im Ich, also kann seine Möglichkeit nur als Angemessenheit zur Synthesis überhaupt vorgestellt werden: mithin wird die logische Möglichkeit des Nicht—Ichs durch die objective, die formale durch die materiale bedingt.

Problematische Säze sind daher solche, deren logische Möglichkeit durch die objective bedingt ist, stehen aber in der Logik selbst nur unter der reinen, aller Synthesis vorangehenden, Form des Seyns, und können unmög-

möglich selbst als besondre Gattung aufgestellt werden. Denn da sie blos eine Aussage der durch objective Möglichkeit vermittelten logischen Möglichkeit sind, logische Möglichkeit aber überall dieselbe ist, so gehören sie nur in Rüksicht auf das, wodurch sie problematische Säze sind, zur Logik. — Ich will die objective Möglichkeit, insofern sie die logische vermittelt, (Schema der logischen ist), objectiv-logische Möglichkeit; Säze die blos reines Seyn, reine Möglichkeit *) aus-

*) Man sollte das Wort logische, reine Möglichkeit untergehen lassen: der Ausdruk veranlaßt nothwendig Mißverständniß. Es giebt eigentlich nur reale, objective Möglichkeit; die sogenannte logische Möglichkeit ist nichts, als reines Seyn, so wie es in der Form des thetischen Sazes ausgedrükt ist. Wenn man z. B. sagt, der Saz: Ich ist Ich, habe die Form reiner Möglichkeit, so ist dieß leicht mißzuverstehen, nicht so wenn man sagt,

ausdrüken Essentialsäze, solche aber, die eine objectiv-logische Möglichkeit ausdrüken, problematische nennen. Die problematischen Säze kommen also in der Logik nur insofern vor, als sie zugleich Essentialsäze sind.

Existentialsäze sind durch die ursprüngliche Entgegensezung des Nicht—Ichs bestimmt, bekommen aber nur erst durch die Synthesis Möglichkeit. Sie sind also bedingt durch objectiv-logische Möglichkeit, obgleich sie nicht blosse Möglichkeit aussagen. Durch objectiv-logische Möglichkeit nemlich wird das Nicht—Ich nur in Synthesis überhaupt gesezt: ein Exi-

---

sagt: seine Form seye die des reinen Seyns (im Gegensaz gegen Daseyn oder gegen logische Möglichkeit, die nur durch objective Möglichkeit bedingt ist.) S. über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. S. 53. ff.

Existentialsaz aber sezt es in bestimmte Synthesis. Nun soll aber das Nicht—Ich als zur Form des Ichs erhoben nur durch das Schema des reinen Seyns, durch seine blosse Möglichkeit, d. h. durch Synthesis überhaupt gesezt seyn, so wie das Ich durch Thesis überhaupt gesezt ist, (denn wo Thesis ist, da ist Ich, und wo Ich ist, da ist Thesis). Allein die Urform des Objects ist, Bedingtheit. Mittelst dieser, insofern sie durch das Schema der Zeit darstellbar ist, bekommen die Objecte nur dadurch Daseyn, daß sie einander wechselseitig ihre Stelle in der Zeit bestimmen, ihr Daseyn überhaupt ist nur bestimmt durch ihre Wirklichkeit, d. h. durch ihr Daseyn in einer bestimmten Synthesis. Mithin muß hier eine neue Synthesis eintreten, die, so wie Seyn und Nichtseyn ursprünglich nur dadurch vermittelt werden konnten, daß das Nicht-Seyn durch das Seyn bestimmt wurde, nun hinwiederum ob-

jecti-

jective Möglichkeit, (das Resultat jener Synthesis) mit Wirklichkeit nur dadurch vermittelt, daß sie diese durch jene bestimmt. Nun ist objectiv, logische Möglichkeit Gesetzseyn in der Synthesis überhaupt, Wirklichkeit Gesetzseyn in bestimmter Synthesis, also muß das Nicht—Ich nur insofern in bestimmter Synthesis gesezt seyn, als es zugleich in Synthesis überhaupt gesezt ist, d. h. es muß in aller Synthesis gesezt seyn, denn alle Synthesis ist gleich der Synthesis überhaupt, sowohl als der bestimmten Synthesis.

* * *

Ich glaube, daß der ganze Fortgang dieser Synthesis in einer Tafel vorgestellt dem Leser deutlicher wird.

Hier ist eine.

Tafel aller Formen

I.

1. Thesis.

Absolutes Seyn, blos in und durch das Ich ursprünglich bestimmte absolute Sezbarkeit.

2. Antithesis.

Absolutes Nicht-Seyn, absolute Unabhängigkeit vom Ich, und nur im Gegensaz gegen dasselbe bestimmbare, absolute Nichtsezbarkeit.

3. Synthesis.

Bedingte, durch Aufnahme ins Ich bestimmte Sezbarkeit d. h. Möglichkeit des Nicht—Ichs. *) (Diese Möglichkeit heißt, weil das Nicht—Ich nur durch Aufnahme ins Ich Object wird, objectiv=logische Möglichkeit, und weil jene Aufnahme ins Ich nur durch vorangegangene Synthesis (mittelst der Kategorien) möglich wird, Angemessenheit zur Synthesis (den Kategorien) überhaupt, Daseyn in der Zeit überhaupt.

---

*) Das Nicht—Ich ist in der ursprünglichen Entgegensezung (Antithesis) absolute Unmöglichkeit, nun erhält es in der Synthesis zwar Möglichkeit, aber nur bedingte, also tauscht es bedingte Möglichkeit gegen unbedingte Unmöglichkeit ein. — Entweder keine Möglichkeit, dafür aber Unbedingtheit, oder keine Unbedingtheit, dafür aber Möglichkeit! — Sollte also das Nicht—Ich das Unbedingte im menschlichen Wissen seyn, so könnte es dieses nur in der ursprünglichen Entgegensezung, d. h. insofern es schlechthin Nichts ist, seyn.

der Modalität.

II.

1.

Thesis.

Bedingtseyn durch die Synthesis überhaupt, d. h. durch die objective Aufnahme ins Ich. Objectiv = logische Möglichkeit, Daseyn in der Zeit überhaupt.

2.

Antithesis.

Objectives, nicht blos durchs Ich bestimmtes Bedingtseyn, Daseyn in bestimmter Synthesis (Zeit) d. h. Wirklichkeit.

3.

Synthesis.

Bedingtseyn des (durchs Object bestimmten) Gesetztseyns in bestimmter Synthesis durch das (durchs Ich bestimmte) Gesetztseyn in der Synthesis überhaupt, Daseyn *) in aller Synthesis. — Bestimmung der Wirklichkeit durch die objectiv = logische Möglichkeit — Nothwendigkeit. (Mithin geht der ganze Progressus der Synthesis 1) von Seyn und Nicht-Seyn zu Möglichkeit, 2) von Möglichkeit und Wirklichkeit zu Nothwendigkeit).

---

*) Daseyn ist die gemeinschaftliche Form, unter welcher Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit stehen. Der Unterschied bei diesen ist nur die Zeitbestimmung selbst, nicht das Sezen oder Nichtsezen in Zeit überhaupt. Daseyn überhaupt ist also Resultat der ersten Synthesis. In der zweiten wird es in der Thesis als Möglichkeit, in der Antithesis als Wirklichkeit, in der Synthesis als Nothwendigkeit bestimmt.

* * *

[Da Zeit Bedingung aller Synthesis ist, und ebendeßwegen von der transcendentalen Einbildungskraft durch und in der Synthesis hervorgebracht wird, so kann man das Ganze auch so darstellen. Das Schema des reinen, (ausserhalb aller Zeit gesezten), Seyns ist Daseyn in Zeit überhaupt (d. i. in der Handlung der Synthesis überhaupt). Objective Möglichkeit ist also Geseztseyn in der Zeit überhaupt. Da das Daseyn in der Zeit wechselt, so ist das Object, obgleich in der Zeit überhaupt gesezt, doch zugleich sezbar und nicht sezbar. Um ein Object zu sezen, muß ich es in bestimmte Zeit sezen, was nur dadurch möglich wird, daß ein andres ihm seine Stelle in der Zeit bestimmt, und sich die seine wieder von ihm bestimmen läßt. Nun soll aber das Nicht—Ich blos durch seine Möglichkeit, blos durch das Schema des reinen Seyns, gesezt werden.

Diesem Sezen durch blosse Möglichkeit aber widerstrebt das Schema seiner eigenen Form, mittelst dessen es nur als in bestimmter Zeit gesezt, gedacht werden kann. Nun ist, so wie Zeit überhaupt Schema der gänzlichen Zeitlosigkeit ist, alle Zeit (d. h. die wirkliche ins unendliche fortgehende Synthesis) hinwiederum Darstellung (Bild) *) der Zeit überhaupt, (d. i. der Handlung der Synthesis überhaupt), wodurch Daseyn in der Zeit überhaupt mit Daseyn in bestimmter Zeit vermittelt wird. Alle Zeit also ist nichts als Bild der Zeit überhaupt, und zugleich bestimmte Zeit, weil alle Zeit so gut be-

*) Das, was ein Schema mit seinem Gegenstand vermittelt, ist immer ein Bild. Schema ist das in der Zeit überhaupt Schwebende; Bild das in bestimmter Zeit gesezte, und doch für alle Zeit sezbare, da hingegen der Gegenstand selbst für mich nur in bestimmte Zeit gesezt ist.

bestimmt ist, als ein einzelner Zeittheil. Insofern nun das Nicht — Ich in bestimmte Zeit gesezt ist, erhält es seine ursprüngliche Form (des Wechsels, der Vielheit, der Negabilität), insofern es in Zeit überhaupt gesezt ist, drükt es die schematische Urform des Ichs aus, Substantialität, Einheit, Realität. Aber es ist in bestimmte Zeit nur insofern gesezt, als es zugleich in Zeit überhaupt gesezt ist, und umgekehrt. Seine Substantialität ist nur in Bezug auf Wechsel, seine Einheit nur in Bezug auf Vielheit, seine Realität nur in Bezug auf Negation, (d. h. mit Negation — aber ins Unendliche) denkbar.]

Das Resultat dieser Deductionen ist, daß nur die Formen des Seyns, des Nichtseyns, und des durch Seyn bestimmten Nicht — Seyns, insofern sie vor aller Synthesis vorhergehen, aller Synthesis zu Grunde liegen, und die Urform enthalten, nach der sie allein entworfen werden kann, in die Logik

gehö-

gehören können, daß aber die erst durch schon geschehene Synthesis möglich gewordenen schematisirten Formen der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit, nur insofern in die Logik gehören, als sie selbst durch jene ursprüngliche Formen bestimmt sind. So gehören z. B. problematische Säze nicht insofern in die Logik, als sie objective Möglichkeit, sondern nur insofern, als sie objectiv - logische Möglichkeit ausdrüken, nicht insofern als sie ein Geseztseyn in der Synthesis überhaupt ausdrüken, sondern nur insofern, als durch diese Synthesis ihre logische Denkbarkeit überhaupt vermittelt worden ist. Kurz, die drey Formen der problematischen, assertorischen und apodictischen Säze gehören nur insofern in die Logik, als sie zugleich die blosse formale Form der ursprünglichen Synthesis, (die Bestimmung des Nicht — Seyns durch das Seyn, Daseyn überhaupt), nicht insofern sie die materiale Form — das Daseyn in der Syn-

thesis überhaupt in der bestimmten Synthesis und in aller Synthesis ausdrüken. *)

Anmerkungen.

1. Das Ich sezt ursprünglich, und, da es die reinste Einheit ist, alles sich gleich, nichts sich entgegen. Der thetische Saz hat

*) Deßwegen ist auch oben erinnert worden, daß Daseyn Resultat der ersten Synthesis überhaupt seye, und der zweiten nur formal zu Grunde liege. In dieser nemlich wird es erst material bestimmt nach seinem Verhältniß zu der durch die Kategorien vermittelten Synthesis. Mithin können die Formen der zweiten Synthesis nicht, insofern sie material, sondern nur insofern sie formal bestimmt sind, d. h. die ursprüngliche Form der ersten Synthesis, Daseyn überhaupt — (gleichviel ob in Zeit überhaupt, in bestimmter Zeit, oder in aller Zeit) — ausdrüken, in der Logik vorkommen.

hat also eigentlich gar keinen andern Innhalt, als das Ich, denn was in ihm gesezt ist, ist nur als Realität überhaupt als = dem Ich, in der Form seiner Identität mit dem Ich gesezt. — Die Vernunft geht im theoretischen sowohl als praktischen Gebrauche auf nichts, als absolut-thetische Säze = dem Saz: Ich = Ich. Im theoretischen Gebrauche strebt sie, das Nicht — Ich zur höchsten Einheit zu erheben, also seine Existenz in einem thetischen Saze zu bestimmen, = dem Saze, Ich = Ich. Bei diesem nemlich frägt es sich nicht: Ist das Ich gesezt? sondern es ist gesezt, weil es gesezt ist. Also strebt das Ich, das Nicht — Ich zu sezen, weil es gesezt ist, d. h. es zur Unbedingtheit zu erheben. Diese materiale Form des Strebens der Vernunft bestimmt die formale im syllogistischen Regressus; beide gehen auf ein Streben nach thetischen

Säzen.

Säzen. Die theoretische Vernunft nemlich strebt in ihrem materialen Gebrauche nothwendig nach einem material-thetischen Saz, dergleichen blos der Saz Ich = Ich ist, und niemals ein andrer, der vom Nicht — Ich etwas aussagt, seyn kann, weßwegen auch jenes Streben auf Widersprüche führen muß: in ihrem formalen Gebrauche aber strebt sie nach formal-thetischen Säzen, die eine ganze Reihe von Episyllogismen begründen. — Was der theoretischen Vernunft unmöglich war, sintemal sie durch ein Nicht — Ich beschränkt war, das thut nun die praktische, sie erreicht den einzigen absolut- (d. h. formal- und material-) thetischen Saz: Ich = Ich.

2. Die Form der Identität bestimmt schlechterdings kein Object, als solches. *)

Daß

---

*) Der Grundsaz der Identität ist A = A. Nun

Daß aber Leibniz, und alle die Männer, die in seinem Geiste dachten, das Princip der Identität als Princip der objectiven Realität ansahen, ist bei weitem so unbegreiflich nicht, als es viele seynwollende Kenner der Philosophie zu finden schienen, von denen man es schon gewohnt ist, daß sie nichts begreiflicher finden, als was ihr Meister sagt, und nichts unbegreiflicher, als was diejenige sagen, auf deren Wort sie nicht geschworen haben. Die Form der Identität ist für die kritische, d. h. diejenige Philosophie, die alle Realität ins Ich

sezt,

Nun könnte ja aber A auch gar nicht wirklich seyn, also erhellt, daß A durch die Form der Identität gar nicht seinem Geseztseyn ausser dem Ich zufolge, bestimmt, sondern nur insofern es durch das Ich, d. h. gar nicht als Object gesezt ist, betrachtet wird.

sezt, Princip aller Realität des Ichs, ebendeßwegen aber kein Princip objectiver d. h. nicht im Ich enthaltner Realität: *) dagegen dem Dogmatismus eben-

*) Sie kann Princip auch der objectiven Realität werden, aber nur, insofern das Sezen derselben im Ich schon vermittelt ist: bestimmt aber alsdann diese doch nicht als objective Realität, sondern nur in der Qualität ihres Geseztseyns im Ich. — Der Saz des zureichenden Grundes, sagt Kant, kann gar nicht in der übersinnlichen Welt gebraucht werden, um irgend ein Object derselben zu bestimmen — deßwegen, weil in dieser alles absolut ist, und jener Saz nur die Form der Bedingtheit ausdrükt. Enthielte die übersinnliche Welt wirklich Objecte, und mehr als nur absolutes Ich, so würde dieser Grundsaz in ihr so gut als in der Welt der Erscheinungen anwendbar seyn. Kant braucht also auch diesen Grundsaz im übersinn-lichen

ebendieselbe Form gerade umgekehrt — Princip der objectiven, aber nicht der subjectiven Realität seyn muß. Durch die Form der Identität bestimmt Leibniz das Ding an sich überhaupt, ohne Bezug auf ein Entgegengeseztes, (das Ich), Kant hingegen die Realität des Ichs, ohne Bezug auf ein Entgegengeseztes, d. h. ein Nicht — Ich. Daß aber durch die Form der Identität zwar das Ding an sich überhaupt, die objective Realität desselben, nicht aber die subjective, d. h. die Erkenntniß des Dings an sich, (das Herausgehen aus der blossen Sphäre des Dings an sich überhaupt), bestimmt seye, erklärte Leibniz so stark und so auffallend als Kant

umge-

---

lichen Gebiet nur polemisch, oder dann, wann er seinem Accommodationssystem zufolge von Objecten der übersinnlichen Welt spricht.

umgekehrt erklärte, daß durch die Form der Identität zwar die subjective, d. h. die blos im Ich gesezte Realität, nicht aber die objective, nur durch ein Herausgehen aus der Sphäre des Ichs bestimmbare Realität, bestimmt seye. Für den Dogmatismus müssen thetische Säze nur durchs Nicht—Ich, antithetische aber und synthetische nur durchs Ich; für den Kriticismus umgekehrt thetische nur durchs Ich, antithetische und synthetische nur durchs Nicht—Ich möglich werden. Leibniz bestimmt die absolute Sphäre durchs absolute Nicht—Ich, hebt aber dadurch nicht alle Form synthetischer Säze auf, sondern braucht sie, um aus seiner absoluten Sphäre herauszukommen, so gut als sie Kant braucht. Beide haben, um aus dem Gebiet des Unbedingten in das des Bedingten zu kommen, dieselbe Brüke nöthig. Um aus der Sphäre des Dings an sich, des schlecht-

schlechthin Gesezten in die Sphäre des bestimmten (vorstellbaren) Dings zu kommen, brauchte Leibniz den Saz des zureichenden Grundes; eben diesen — (d. h. eine Urform der Bedingtheit überhaupt —) braucht Kant, um aus der Sphäre des Ichs heraus in die Sphäre des Nicht—Ichs zu treten. Leibniz hat also den Saz der Identität so gut verstanden als Kant, und ihn für sein System so gut, als dieser für das seinige zu brauchen gewußt: das, worinn beide uneinig sind, ist nicht der Gebrauch desselben, sondern seine höhere Bestimmung durchs Absolute im System unsers Wissens.

Kant war der Erste, der nirgends unmittelbar, aber überall wenigstens mittelbar das absolute Ich als das lezte Substrat alles Seyns und aller Identität aufstellte und zuerst das eigentliche Problem der Möglichkeit eines noch über die blosse Identität hinaus bestimmten

Etwas fixirte — auf eine Art, die — (wie soll man sie beschreiben? — Wer seine Deduktion der Kategorien und die Kritik der teleologischen Urtheilskraft mit dem Geiste gelesen hat, mit dem alles von ihm gelesen werden muß, sieht eine Tiefe des Sinns und der Erkenntniß vor sich, die ihm beinahe unergründlich scheint) — auf eine Art, die nur einem Genius möglich scheint, der, gleichsam sich selbst voreilend, von dem höchsten Punkt aus nun über eben die Stuffen herabsteigt, über welche andre allmählig emporsteigen müssen.

3. Für das absolute Ich giebt es keine Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwenwendigkeit; denn alles, was das absolute Ich sezt, ist durch die blosse Form des reinen Seyns bestimmt. Für das endliche Ich aber giebt es im theoretischen und praktischen Gebrauche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit.

keit. Und da die höchste Synthesis der theoretischen und praktischen Philosophie Vereinigung der Möglichkeit mit der Wirklichkeit — Nothwendigkeit ist, so kann auch diese Vereinigung als eigentlicher Gegenstand, (wenn gleich nicht als lezte Ziel) alles Strebens aufgestellt werden. Für das unendliche Ich nemlich würde, wenn es überhaupt Möglichkeit und Wirklichkeit für dasselbe gäbe; alle Möglichkeit, Wirklichkeit, und alle Wirklichkeit, Möglichkeit seyn. Für das endliche Ich aber giebt es Möglichkeit und Wirklichkeit, mithin muß sein Streben in Bezug auf dieselbe so bestimmt werden, wie das Seyn des unendlichen Ichs bestimmt wäre, wenn es mit Möglichkeit und Wirklichkeit zu thun hätte. Also soll das endliche Ich streben, alles, was in ihm möglich ist, wirklich, und was wirklich ist, möglich zu machen. Nur für das endliche Ich giebt

es ein Sollen, d. h. praktische Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, weil nemlich das Handeln des endlichen Ichs nicht durch blosse Thesis, (Gesez des absoluten Seyns), sondern durch Antithesis, (Naturgesez der Endlichkeit), und Synthesis, (moralisches Gebot), bedingt ist. Also ist praktische Möglichkeit Angemessenheit der Handlung zur praktischen Synthesis überhaupt, praktische Wirklichkeit Angemessenheit der Handlung zur bestimmten moralischen Synthesis, praktische Nothwendigkeit endlich — (die höchste Stuffe, die ein endliches Wesen erreichen kann) — Angemessenheit zu aller Synthesis (in einem System des Handelns, in welchem alles, was praktisch-möglich ist, wirklich, alles was wirklich ist, zugleich auch möglich seyn muß.) *). Dagegen beim absolu-

*) Auf dem Begriff der praktischen Möglich-

soluten Ich gar kein Sollen statt findet, weil, was dem endlichen Ich prak-

---

lichkeit (Angemessenheit zur Synthesis überhaupt) beruht der Begriff des Rechts überhaupt, und das ganze System des Naturrechts; auf dem Begriff praktischer Wirklichkeit aber der Begriff von Pflicht, und das ganze System der Ethik. Nun ist für das endliche Wesen alles, was wirklich ist, auch möglich, mithin muß, wo Pflicht eintritt, auch ein Recht zu handeln eintreten, d. h. was der bestimmten (moralischen) Synthesis angemessen ist, muß auch der Synthesis überhaupt angemessen seyn, aber nicht umgekehrt. Hingegen ist im absoluten Ich gar keine Synthesis, also auch der Begriff von Pflicht und Recht nicht denkbar; allein das endliche muß denn doch so handeln, als ob es für das absolute Ich Recht und Pflicht gäbe, also seine Handlungsweise gerade so bestimmen, wie das Seyn des Unendlichen bestimmt wäre, wenn es für dasselbe Pflicht und Recht gäbe.

tisches Gebot ist, jenem konstitutives Gesez seyn muß, durch welches weder

Mög-

---

gäbe. Nun würde im absoluten Ich Pflicht und Recht identisch seyn, weil in ihm alles Mögliche wirklich, und alles Wirkliche möglich wäre. Also kann der eigentliche Gegenstand alles moralischen Strebens auch als Identificirung von Pflicht und Recht vorgestellt werden. Denn, wenn jede Handlung, wozu das freie Wesen als solches ein Recht hätte, zugleich auch Pflicht wäre, so würden seine freie Handlungen keine andre Norm mehr voraussezen, als die des moralischen Gesezes. Deßwegen auch insbesondere das höchste Ziel, worauf alle Staatsverfassungen, (die auf den Begriff von Pflicht und Recht gegründet sind), hinwirken müssen, nur jene Identificirung der Rechte und Pflichte jedes einzelnen Individuums seyn kann; denn woferne jedes einzelne Individuum nur durch Vernunftgeseze regiert würde, gäbe es im Staate, schlechterdings keine

Rech-

Möglichkeit noch Wirklichkeit, noch Nothwendigkeit, sondern absolutes Seyn,

---

Rechte, die nicht zugleich Pflichten wären, weil keiner auf irgend eine Handlung Anspruch machen würde, die nicht durch eine allgemeingültige Maxime möglich wäre, und das Individuum, wenn alle Individuen nur allgemeingültige Maximen befolgten, selbst nichts, als seine Pflicht vor Augen hätte. Denn wenn alle Individuen ihre Pflicht erfüllten, so würde kein einzelnes Individuum mehr fordern können, noch ein Recht haben, das durch die allgemeine Erfüllung der Pflicht nicht schon realisirt wäre. Recht aber hört sobald auf, als die Pflicht, die ihm entspricht, erfüllt ist; denn Möglichkeit überhaupt gilt nur so lange, als sie nicht von Wirklichkeit verdrungen ist, und, wer im Besitz der Wirklichkeit, (der erfüllten Pflicht) ist, bekümmert sich nimmer um Möglichkeit, (sein Recht). — Diese Idee lag auch der Platonischen Republik zu Grunde;

nicht imperativ, sondern kategorisch ausgesagt wird.

Jener Begriff des Sollens aber und der praktischen Möglichkeit sezt einen andern Begriff voraus, der zu den schwersten Problemen der ganzen Philosophie den Stoff hergegeben hat. Diese müssen hier wenigstens noch kurz berührt werden.

Giebt es nemlich für das endliche Ich eine praktische Möglichkeit, d. h. ein Sollen, so ist dieß schlechterdings nicht ohne

---

denn auch in dieser sollte alles praktisch-mögliche wirklich, alles praktisch-wirkliche möglich seyn; ebendeßwegen sollte in ihr aller Zwang aufhören, weil Zwang nur gegen ein Wesen eintritt, das sich der praktischen Möglichkeit verlustig macht. Aufhebung der praktischen Möglichkeit aber in einem Subject ist Zwang, denn praktische Möglichkeit ist nur durch Freiheit denkbar.

ohne den Begriff der Freiheit des empirischen Ichs denkbar. Schon oben (§. VIII.) wurde dem absoluten Ich absolute Freiheit beigelegt, d. h. Freiheit, die blos auf sein Seyn selbst gegründet ist, die ihm nur insofern zukömmt, als es Ich schlechthin ist, das alles Nicht — Ich ursprünglich ausschließt. Diese absolute Freiheit des Ichs ist nur durch sich selbst begreiflich. Denn ein absolutes Ich, das alles Nicht — Ich ausschließt, hat insofern absolute Freiheit, die sobald aufhört, unbegreiflich zu seyn, als das Ich aus der Sphäre aller Objecte, also auch aus der Sphäre aller objectiven Kaussalität hinweggenommen ist. Aber das Ich in die Sphäre der Objectivität versezen, und ihm doch noch Kaussalität durch Freiheit zuschreiben wollen — dieß scheint ein gewagtes Unternehmen zu seyn.

Die Rede ist also hier nicht von der absoluten Freiheit des absoluten Ichs (§. VIII.), denn diese realisirt sich schlechthin selbst, weil sie dieselbe Kaussalität des Ichs ist, mittelst welcher es sich schlechthin als Ich sezt. Das Ich ist aber nur insofern Ich, als es durch sich selbst, d. h. durch absolute Kaussalität gesezt ist. Also sezt das Ich, indem es sich selbst sezt, zugleich seine absolute, unbedingte Kaussalität. Hingegen kann sich Freiheit des empirischen Ichs unmöglich selbst realisiren, denn das empirische Ich, als solches, existirt nicht durch sich selbst, durch eigne freie Kaussalität. Auch könnte diese Freiheit des empirischen Ichs nicht, wie die des absoluten Ichs absolut seyn, denn durch diese wird schlechthin, und zwar blosse Realität des Ichs gesezt, durch die Kaussalität jener aber soll erst die absolute Realität des Ichs hervorgebracht

wer-

werden. Jene ist durch sich selbst, und absolut-unendlich, diese empirisch-unendlich, weil, eine absolute Realität hervorzubringen, eine empirisch-unendliche Aufgabe ist. Jene ist schlechthin immanent, denn sie ist nur insofern, als das Ich reines Ich, und nicht genöthigt ist, aus sich selbst herauszugehen, diese ist nur als transcendentale Freiheit bestimmbar, d. h. als Freiheit, die nur in Bezug auf Objecte, obgleich nicht durch sie wirklich ist.

Das Problem der transcendentalen Freiheit hat von jeher das traurige Loos gehabt, immer mißverstanden, und immer wieder aufgeworfen werden. Ja, selbst nach dem die Kritik der reinen Vernunft so grosses Licht darüber verbreitet hat, scheint doch bis jezt noch der eigentliche Streitpunkt nicht scharf genug bestimmt zu seyn. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit

absoluter Freiheit, denn ein Absolutes schließt schon durch seinen Begriff jede Bestimmung durch fremde Kaussalität aus; die absolute Freiheit ist nichts anders, als die absolute Bestimmung des Unbedingten durch die blosse (Natur.) Geseze seines Seyns, Unabhängigkeit desselben von allen nicht durch sein Wesen selbst bestimmbaren Gesezen, von allen Gesezen, die etwas in ihm sezen würden, was nicht schon durch sein blosses Seyn, durch sein Geseztseyn überhaupt, gesezt wäre, (Moralgesezen). Die Philosophie mußte also entweder das Absolute überhaupt läugnen, oder wenn sie dieses eingeräumt hatte, ihm auch absolute Freiheit beilegen. Der eigentliche Streit konnte also nie absolute, sondern nur transcendentale Freiheit, d. h. die Freiheit, eines durch Objecte bedingten empirischen Ichs betreffen. Das Unbegreifliche ist nicht,

wie

wie ein absolutes, sondern wie ein empirisches Ich Freiheit haben solle, nicht wie ein intellectuales Ich *) intellectual,

d. h.

---

*) Kant bemerkt sehr richtig, daß sich der Ausdruk intellectual nur auf Erkenntnissebeziehe, was aber nur Gegenstand dieser Erkenntnisse seye, intelligibel genannt werden müsse. Diese Bemerkung gilt dem Dogmatismus, der, da er intelligible Objecte zu erkennen vermeint, allerdings von diesen Objecten den Ausdruk intellectual nicht gebrauchen sollte; für den Kriticismus aber, (wenigstens den vollendeten), bedarf es dieser Unterscheidung nicht, da er gar keine intelligible Objecte zuläßt, und nur dem, was gar nicht Object werden kann, dem absoluten Ich Intellectualität beilegt. Beim absoluten Ich nemlich, das nie zum Object werden kann, fällt das Principium *essendi* und *cognoscendi* zusammen; mithin muß man ebensowohl vom Ich als z. B. von seiner

d. h. absolut-frei seyn könne, sondern wie es möglich seye, daß ein empirisches Ich zugleich intellectual seye, d. h. Kaussalität durch Freiheit habe.

Das empirische Ich existirt nur mit und durch Objecte. Aber Objecte allein würden niemals ein Ich hervorbringen. Daß das empirische Ich empirisch ist, muß es den Objecten, daß es überhaupt Ich ist, nur einer höhern Kaussalität verdanken. In einem System, das die Realität der Dinge an sich behauptet, ist selbst das empirische Ich unbegreif-

lich,

---

ner Anschauung den Ausdruk intellectual gebrauchen. Hingegen kann das empirische Ich, insofern seine Kaussalität in der Kaussalität des absoluten befaßt ist, intelligibel heissen, weil es einerseits als Object, andrerseits als durch absolute Kaussalität bestimmbar betrachtet werden muß.

lich, denn da durch das Sezen eines absoluten, allem Ich vorhergehenden, Nicht — Ichs alles absolute Ich aufgehoben ist, so begreift man nicht, wie durch dieselbe Objecte nun ein empirisches Ich hervorgebracht werden solle. Noch vielweniger aber kann von transcendentaler Freiheit eines empirischen Ichs in einem solchen Systeme die Rede seyn. Wenn aber Ich als das Absolute, alles Nicht — Ich schlechthin ausschliessende, gesezt ist, so kömmt ihm nicht nur ursprünglich eine absolute Kaussalität zu, sondern es wird auch begreiflich, wie ein empirisches Ich, und in diesem transcendentale Freiheit wirklich seye.

Daß nemlich das empirische Ich Ich ist, verdankt es derselben absoluten Kaussalität, durch welche das absolute Ich Ich ist: den Objecten aber verdankt es nichts als seine Schranken, und die

End-

Endlichkeit seiner Kaussalität. Also ist die Kaussalität des empirischen Ichs von der des absoluten schlechterdings nicht dem Princip, (der Qualität), sondern nur der Quantität nach verschieden. Daß sie Kaussalität durch Freiheit ist, verdankt sie ihrer Identität mit der absoluten, daß sie transcendentale (empirische) *) Freiheit ist, nur ihrer Endlichkeit; sie ist also im Princip, von dem sie ausgeht absolute Freiheit, und wird nur erst, wenn sie auf ihre Schranken stößt, transeendental, d. h. Freiheit eines empirischen Ichs.

Diese Freiheit des empirischen Ichs ist also nur durch ihre Identität mit der absoluten begreiflich, und kann dem-nach

---

*) Es ist schon oben S. 35. bemerkt worden, daß das Wort empirisch in einem viel eingeschränktern Sinne genommen wird, als gewöhnlich.

nach durch keine objective Beweise erreicht werden, denn sie kommt dem Ich zwar in Bezug auf Objecte, aber doch nur insofern es in der absoluten Kaussalität des absoluten Ichs befaßt ist, zu. Aber ebensowenig realisirt sie sich selbst, denn als transcendentale Freiheit ist sie nur im empirischen Ich wirklich, nichts empirisches aber realisirt sich selbst. Da sie aber nur durch die absolute Kaussalität möglich ist, so ist sie im empirischen Ich nur durch irgend ein Factum realisirbar, durch welches sie als identisch mit der absoluten gesezt wird. Allein das empirische Ich ist gerade nur durch Einschränkung des Absoluten, d. h. durch Aufhebung desselben, als eines Absoluten wirklich. Insofern also das empirische Ich blos in Bezug auf Objecte, als Schranken des absoluten betrachtet wird, (theoretische Philosophie) kann seine Kaussalität schlechterdings

nicht als identisch mit der absoluten gedacht werden; soll dieß geschehen, so muß die Kaussalität des empirischen Ichs in Bezug (nicht auf Objecte, sondern) auf Negation aller Objecte gedacht werden. Denn Negation der Objecte ist gerade dasjenige, worinn beide, absolute und transscendentale Freiheit, zusammenstimmen können. Denn empirische Freiheit kann zwar nur auf empirische (empirisch-hervorzubringende), nicht auf absolute Negation der Objecte gehen, wie die Kaussalität des absoluten Ichs, aber doch treffen beide in der Negation zusammen, und wenn sich eine solche Kaussalität des empirischen Ichs aufzeigen läßl, so ist auch erwiesen, daß sie von der absoluten Kaussalität nicht der Art, nicht dem Princip, sondern nur der Quantität nach, (durch ihre Schranken) verschieden ist. Absolute Kaussalität kann im empirischen Ich

nicht

nicht kategorisch gesezt werden, denn sonst hörte es auf, empirisch zu seyn, also kann sie nur imperativ in ihm gesezt seyn durch ein Gesez, das Negation aller Objecte, d. h. absolute Freiheit fordert, denn absolute Kaussalität kann nur von einer solchen Kaussalität gefordert werden, die nicht selbst absolute Freiheit ist, aber doch von der absoluten nicht der Qualität, sondern nur der Quantität nach verschieden ist.

Transcendentale Freiheit ist also nicht blos durch die Form des moralischen Gesezes, sondern auch durch die Materie desselben realisirbar. Denn das moralische Gesez, das nur im endlichen Ich möglich ist, weil nur von diesem Identität mit dem Unendlichen gefordert werden kann, geht zwar nicht auf absolute Negation aller Objecte (konstitutiv) aber doch imperativ auf bedingte, d. h. empirisch- (progressiv-) her-

vorzubringende Negation derselben, also auf absolute Kaussalität des Ichs, zwar nicht als auf etwas kategorisch Geseztes, aber doch als auf etwas Hervorzubringendes. Solche Forderungen aber können nur an eine Kaussalität gemacht werden, die von der absoluten blos durch Schranken verschieden ist, weil sie das, was diese schlechthin sezt in sich selbst hervorbringen, d. h. durch Aufhebung ihrer Schranken sezen, soll. *)

Nun

---

*) Den Unterschied der obigen Darstellung von der Reinholdischen Theorie der Freiheit wird jeder von selbst einsehen, der dem Faden unsrer Untersuchungen bis hieher gefolgt ist. Reinholds Theorie hat sehr grosse Verdienste, aber in seinem System (das nur vom empirischen Ich ausgeht), ist sie unbegreiflich, und es würde ihrem scharfsinnigen Urheber selbst schwer fallen, seinem Systeme Einheit, und seiner Theorie der Freiheit

einen

Nun ist zwar eine transcendentale Kaussalität des empirischen Ichs wohl begreiflich, wenn sie die unendliche selbst, nur unter den Bedingungen der End-

einen durch das oberste Princip, (das nicht nur dem Ganzen zu Grunde liegen, sondern durch alle einzelne Theile des Systems hindurch herrschen soll), begründeten Zusammenhang mit seinem übrigen Systeme zu geben. — Die vollendete Wissenschaft scheut alle philosophische Kunststüke, durch die das Ich selbst gleichsam zerlegt, und in Vermögen, die unter keinem gemeinschaftlichen Princip der Einheit denkbar sind, zerspaltet wird. Die vollendete Wissenschaft geht nicht auf todte Vermögen, die keine Realität haben, und nur in der künstlichen Abstraktion wirklich sind; vielmehr geht sie auf vollendete Einheit des Ichs, das in allen Aeusserungen seiner Thätigkeit dasselbe ist; in ihr werden alle die verschiedenen Vermögen und

lichkeit gedacht, ist: allein, da das empirische Ich selbst nur erscheinende Realität hat, und unter demselben Gesetze der Bedingtheit steht, unter welchem alle

---

Handlungen, die die Philosophie von jeher aufgestellt hat, nur Ein Vermögen, nur Eine Handlung desselben identischen Ichs. — Selbst die theoretische Philosophie ist nur in Bezug auf dieselbe Kaussalität des Ichs möglich, die in der praktischen realisirt wird; denn sie dient nur dazu, die praktische Philosophie vorzubereiten, und der durch diese bestimmten Kaussalität des Ichs ihre Objecte zu sichern. Endliche Wesen müssen existiren, damit das Unendliche seine Realität in der Wirklichkeit darstelle. Denn auf diese Darstellung der unendlichen Realität in der Wirklichkeit geht alle endliche Thätigkeit; und die theoretische Philosophie ist nur dazu bestimmt, dieses Gebiet der Wirklichkeit für die praktische Kaussalität zu bezeichnen, und gleich-

alle Erscheinungen stehen, so tritt die neue Frage ein: wie die transcendentale (durch absolute Kaussalität bestimmte) Kaussalität des empirischen Ichs mit der Naturkaussalität desselben Ichs übereinstimmen könne?

In einem System, das die Realität der Dinge an sich behauptet, kann diese Frage schlechterdings nicht gelößt, ja nicht einmal aufgeworfen werden.

Denn das System, das vor allem Ich ein absolutes Nicht — Ich sezt, hebt eben dadurch das absolute Ich

---

gleichsam abzusteken. Die theoretische Philosophie geht nur darum auf Wirklichkeit, damit die praktische Kaussalität ein Gebiet finde, worinn jene Darstellung der unendlichen Realität — die Lösung ihrer unendlichen Aufgabe — möglich ist.

auf *), weiß also nicht einmal von einer absoluten Freiheit des Ichs, geschweige dann von einer transcendentalen. Wenn aber ein solches System inkonsequent genug ist, einerseits Dinge an sich, andrerseits eine transcendentale Freiheit des Ichs zu behaupten, so wird es niemals, selbst nicht durch eine prästabilirte Harmonie, die Zusammenstimmung der Naturkaussalität mit der Kaussalität durch Frei-

*) Es ist unmöglich, daß zwei Absoluta neben einander bestehen. Wird also das Nicht — Ich vor allem Ich absolut gesezt, so kann ihm das Ich nur als absolute Negation entgegengesezt werden. Zwei Absoluta können unmöglich als solche in einer ihnen vorhergehenden, oder nachfolgenden Synthesis befaßt werden; weßwegen auch, wenn das Ich vor allem Nicht — Ich gesezt wird, dieses in keiner Synthesis als absolut (als Ding an sich) gesezt werden kann.

Freiheit begreiflich machen, denn auch eine prästabilirte Harmonie kann nicht zwei schlechthin entgegengesezte Absoluta vereinigen, was doch der Fall seyn müßte, da einerseits ein absolutes Nicht — Ich, andrerseits ein empirisches Ich angenommen wird, das ohne ein Absolutes unbegreiflich ist.

Wenn aber die Objecte selbst nur durchs absolute Ich, (als dem Innbegriff aller Realität), Realität erhalten, und daher nur in und mit dem empirischen Ich existiren, so ist jede Kaussalität des empirischen Ichs, (dessen Kaussalität überhaupt nur durch die Kaussalität des Unendlichen möglich, und von dieser nicht der Qualität, sondern nur der Quantität nach verschieden ist), zugleich eine Kaussalität der Objecte, die ihre Realität gleichfalls nur dem Innbegriff aller Realität, dem Ich verdanken. Dadurch erhalten wir ein Princip prästa-

bilirter Harmonie, das aber blos immanent, und nur im absoluten Ich bestimmt ist. Weil nemlich nur in der Kausſalität des absoluten Ichs eine Kausſalität des empirischen möglich ist, und die Objecte gleichfalls ihre Realität nur durch die absolute Realität des Ichs erhalten, so ist das absolute Ich das gemeinschaftliche Centrum, in welchem das Princip ihrer Harmonie liegt. Denn die Kausſalität der Objecte harmonirt mit der Kausſalität des empirischen Ichs nur deßwegen, weil sie nur in und mit dem empirischen Ich existiren, daß sie aber nur in und mit dem empirischen Ich existiren, kommt blos daher, daß beide, die Objecte und das empirische Ich, ihre Realität nnr der unendlichen Realität des absoluten Ichs verdanken.

Durch eben diese prästabilirte Harmonie läßt sich nun auch die nothwendige Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glükselig-

seligkeit begreifen. Denn da reine Glükseligkeit, von der allein die Rede seyn kann, auf Identificirung des Nicht-Ichs und des Ichs geht, so ist, da Objecte überhaupt nur als Modifikationen der absoluten Realität des Ichs wirklich sind, jede Erweiterung der Realität des Ichs, (moralischer Fortschritt), Erweiterung jener Schranken, und Annäherung derselben zur Identität mit der absoluten Realität, d. h. zu ihrer gänzlichen Aufhebung. Wenn es also fürs absolute Ich kein Sollen, keine praktische Möglichkeit giebt, so würde, wenn das Endliche jemals seine ganze Aufgabe lösen könnte, das Freiheitsgesez (des Sollens) die Form eines Naturgesezes (des Seyns), erhalten; und umgekehrt, da das Gesez seines Seyns nur durch Freiheit konstitutiv geworden wäre, dieses Gesez selbst zugleich ein Gesez der

Frei-

Freiheit seyn. *) Also ist das lezte, worauf alle Philosophie hinführt, kein objec-

*) Hiedurch läßt sich auch die Frage beantworten, welches Ich denn eigentlich ins Unendliche fortschreiten solle? Die Antwort ist: das empirische, das aber nicht in der intelligibeln Welt fortschreitet, denn so wie es in dieser wäre, hörte es auf, empirisches Ich zu seyn, weil in der intelligibeln Welt alles absolute Einheit, also kein Fortschritt, keine Endlichkeit gedenkbar ist. Das endliche Ich ist also zwar nur durch intelligible Kaussalität Ich, aber als endliches Wesen, so lange es endliches Wesen ist, seinem Daseyn nach nur in der empirischen Welt bestimmbar. Nun kann zwar das endliche Wesen, da seine Kaussalität selbst in die Linie der unendlichen fällt, die Schranken seiner Endlichkeit immer mehr erweitern; allein da dieser Progressus die Unendlichkeit vor sich hat, ist eine immerfort grössere Erweiterung derselben möglich, weil, wenn diese irgendwo aufhören könnte, das Unendliche selbst Schranken haben müßte.

objectives, sondern ein immanentes Princip prästabilirter Harmonie, in welchem Freiheit und Natur identisch sind, und dieses Princip ist nichts anders, als das absolute Ich, von dem alle Philosophie ausgieng.

Giebt es für das unendliche Ich keine Möglichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, so kennt es auch keine Zwekverknüpfung in der Welt. Gäbe es für das unendliche Ich Mechanism oder Technik der Natur, so wäre ihm Technik Mechanism und Mechanism Technik, d. h. beide fielen in seinem absoluten Seyn zusammen. Demnach muß selbst die theoretische Nachforschung das Teleologische als mechanisch, das Mechanische als teleologisch, und beides als in Einem Princip der Einheit befaßt betrachten, das sie zwar nirgends (als Object) zu realisiren im Stande, doch aber vorauszusezen genöthigt ist, um die Verein-

einigung der beiden widerstreitenden Principien, (des mechanischen und teleologischen), die in den Objecten selbst unmöglich ist in einem über alle Objekte erhabnen Princip begreifen zu können. So, wie die praktische Vernunft genöthigt ist, den Widerstreit zwischen Freiheits- und Naturgesezen in einem höheren Princip zu vereinigen, in welchem Freiheit selbst Natur, und Natur Freiheit ist, *) muß die theoretische Vernunft in ihrem teleologischen Gebrauche auf ein höheres Princip kommen, in welchem Mechanism und Teleologie zusammenfallen, **) das aber ebendeßwegen

*) Hieraus erhellt auch, wie und inwiefern Teleologie das verbindende Mittelglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie seyn könne.

**) Auch Spinoza wollte, daß im absoluten Princip Mechanism und Teleologen

gen schlechterdings nicht als Object bestimmbar seyn kann.

Was für das absolute Ich absolute Zusammenstimmung ist, ist für das endliche hervorgebrachte, und das Princip der Einheit, das für jenes konstitutives Princip immanenter Einheit ist, ist für dieses nur regulatives Princip objectiver

---

gie als in derselben Einheit befaßt gedacht werden. Aber, da er das Absolute als absolutes Object bestimmte, konnte er freilich nicht begreiflich machen, wie teleologische Einheit im endlichen Verstande nur durch ontologische im unendlichen Denken der absoluten Substanz bestimmt seye, und Kant hat ganz Recht, wenn er sagt, der Spinozism leiste nicht, was er wolle. — Vielleicht aber sind nie auf so wenigen Blättern so viele tiefe Gedanken zusammengedrängt worden, als in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft §. 76. geschehen ist.

ver Einheit, die zur immanenten werden soll.

Also soll auch das endliche Ich streben, in der Welt das hervorzubringen, was im Unendlichen Wirklich ist, und der höchste Beruf des Menschen ist — Einheit der Zweke in der Welt zum Mechanism, Mechanism aber zur Einheit der Zweke zu machen.

Verbesserungen und Zusäze.

S. 47. ult. und S. 48. Z. 1. lies: Euer empirisches Ich würde niemals u. s. w., wenn nicht das absolute ursprünglich u. s. w.

S. 61. Z. 3. del. muß.

S. 70. Z. 5. unten, lies übergetragenen statt übertragenen.

S. 89. Anm. Z. 2. l. seines durch Freiheit bestimmten.

S. 136. ist durch ein Versehen die Anmerkung hinweggeblieben, auf die sich das Zeichen *) Z. 9. von unten bezieht. Sie ist diese:

Das Nicht — Ich ist nur in der absoluten Entgegensezung gegen das Ich bestimmbar, ebendeßwegen aber absolute Negation der Relation nach ist es in der ursprünglichen Entgegensezung als absolute Bedingtheit bestimmt, denn es ist dem Absoluten entgegengesezt, also durch dieses bedingt, zugleich aber schlechthin entgegengesezt, d. h. unbedingt. Was dem Absoluten schlechthin entgegengesezt ist, ist also nothwendig zugleich bedingt und unbedingt, d. h. schlechthin = 0. Der Quantität nach ist es als absolute Vielheit bestimmt, absolute Vielheit aber ist ein Widerspruch, denn Vielheit ist bedingt durch Einheit. Der Modalität nach ist es als Seyn, das dem absoluten Seyn schlechthin entgegengesezt ist, d. h. absolutes Nichtseyn, der Qualität nach, als Qualität, die der absoluten Realität schlechthin entgegen-

gesezt ist, d. h. absolute Negation bestimmt. Soll also das absolute Nicht—Ich Realität erhalten, so ist dieß nur dadurch möglich, daß es dem Absoluten nicht schlechthin entgegen — d. h. in den absoluten Innbegriff aller Realität selbst gesezt wird. Nun ist der Gang aller Synthesis dieser, daß, was in der Thesis und Antithesis schlechthin gesezt ist, in ihr mit Einschränkung, d. h. bedingt gesezt werde. Also wird die absolute Einheit des Ichs in der Synthesis zu empirischer, d. h. nur in Bezug auf Vielheit denkbarer Einheit (Kategorie der Einheit); die absolute Vielheit des Nicht—Ichs zur empirischen, nur in Bezug auf Einheit denkbaren Vielheit (Kategorie der Vielheit): die absolute Realität des Ichs zur bedingten, nur in Bezug auf einschränkende Negation, denkbaren Realität (Kategorie der Realität), die absolute Negation des Nicht—Ichs nur in Bezug auf Realität denkbaren Negation (Kategorie der Negation), die absolute Unbedingtheit des Ichs zur empirischen, nur in Bezug auf Bedingtheit denkbaren Unbedingtheit (Kategorie der Substanz), das absolute Seyn des Ichs zu einem nur in Bezug auf Nichtseyn bestimmbaren Seyn (Kategorie der Möglichkeit), das absolute Nichtseyn des Nicht—Ichs zu einem nur in Bezug auf Seyn bestimmbaren Nichtseyn (Kategorie des Daseyns.)

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph <<von>>,

Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen

Tübingen 1795

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.832
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11761149-1
VD18 14586576-001